

مصباح الهداية
الى
الخلافة والولاية

تأليف: امام خمينى (س)

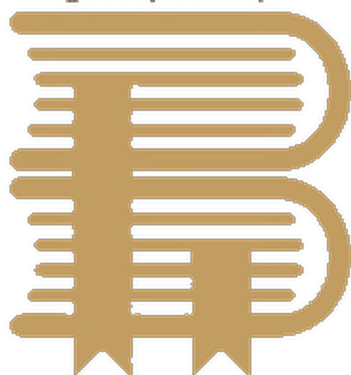
مقدمه: استاد سيد جلال الدين آشتيانى

بسم الله الرحمن الرحیم



مصباح الهداية
الى
الخلافة
و
الولاية

مؤلف: حضرت امام خمینی (س)



مقدمه از

استاد سید جلال الدین آشتیانی



○ مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة

○ مؤلف: حضرت امام خمینی (س)

○ مقدمه از: استاد سید جلال الدین آشتیانی

ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)
تیراژ: /۱۰۰۰۰ نسخه/ چاپ اوّل/ زمستان ۱۳۷۲

بها: با جلد گالینگور ۳۰۰ تومان
بها: با جلد شمیز ۱۵۵ تومان

فهرست تفصیلی مقدمه

بسمه تعالی

یکی از آثار نفیس در مبحث نبوت و ولایت، به طریقهٔ محققان از عرفا و کمّل از حُکمای اسلامی ،رسالهٔ مصباح الهدایة إلی الخلافة والولایة اثر سید سادات و اماجدالعرفاء والفقهاء، قدوةالحکماء المتألهین، استاد محقق در حکمت متعالیه، مرحوم مبرور، حضرت امام خمینی، سقی الله تربته، می باشد. مرحوم امام خمینی کتاب سرّالصلوة، که بحق اثری است بینظیر، و شرح دعاءالسحر، و اثر حاضر را به زبان عرفان ـ که لسان خاص این قبیل از آثار است و جز خامهٔ کمل از ارباب عرفان هیچ قلمی را توانایی آن نیست که اثری قابل دوام و کتابی که حق مطلب

عرفانی را ادا نماید به‌وجود آورد ـ تصنیف فرموده‌اند. نگارنده در مقدمه بر شرح فصوص قیصری، که چاپ آن به پایان رسیده و تعالیق امام (قده) در حواشی همین شرح نفیس چاپ شده، در نحوهٔ تفکر آن محقق عالیمقام در عرفانیات بحث و آثار آن جناب را ذکر کرده‌ام.

اهل حق و حقیقت به این اصل غیرقابل تردید نزد مردم دانا معترف اند که در گلزار معانی و حقایقی که چمن آرای فکر بشر به وجود آورده است هیچ گلی خوشبوتر و دلپذیرتر از گل عرفان نرسته است؛ و اگر در گلهای دیگر نفحه‌ای از این گل نرسیده باشد، عطری از آنها به مشام نمی آید ؛ اگرچه بسیار بوده و هستند جُعَل صفتانی که از بوی روحانی و نفحهٔ ربوبی این گل مانند شخص مبتلا به زکام که از عطر گل فرار می نماید مشمئزند.

در این اثر منیف از مباحث «توحید» و «علم الاسماء» و مسائل مهمی از قبیل بحث «بَدا» و «سرّ قدر»، علم حق به اشیا قبل از کثرت، به طریقهٔ حکما نیز گفتگو شده است.

زبان کتاب رسا و زیبا و بهجت افزاست؛ مسائل غامض و مباحث عالیهٔ نبوت و ولایت در عبارات نسبتاً کوتاه ولی رسا با مهارت تقریر شده است. مصنف عظیم همه‌جا به لسان خواص از عرفا با عبارات پرمعنا سخن می گوید؛ و سعی فرموده است که اثر خود را از صورت رساله در جلباب کتاب مبسوط درنیاورد، و از تعرض به مسائل غیرنافع احتراز نموده است.

در نحوهٔ سیر یا سریان، و به عبارت دیگر، ظهور حقیقت «نبوت تعریفیه» و ولایت محمدیه و علویه در کافهٔ ذراری وجود، مطالب دقیق و تحقیقی به قید تحریر آورده‌اند که خاص خواص و در بعضی از موارد ابتکاری است. مرحوم امام، أعلی الله درجته فی المراتب العلمیة والعملیة، در ذوق و سلیقهٔ علمی و پرهیز از ذکر مطالب غیرلازم نظیر ندارند. یکی از علل جاذبهٔ قابل توجه در آن بزرگ زمانه، علاوه‌بر نظم و ترتیب خاص در درس و بحث، جامعیت او بود. مردی که سالیان متمادی حوزهٔ فلسفی منظمی داشت (تدریس شرح منظومه و اسفار حدود ۱۵ سال) و سطوح فقه و اصول تدریس می فرمود، و در عرفان و تصوف نظری و عملی آثار باارزش تألیف نمودند، بعداز شروع به تدرس فقه و اصول خارج و اجتهادی، در اندك زمانی بهترین و گرمترین حوزه را به خود اختصاص دادند.

از قدیم الایام ابتلای به «تك علمی» موجب لطمهٔ شدید به حوزه‌های علمیهٔ شیعه بوده است. و افراد نادرِ در حداقلِ از قلیل هستند که در چندین علم استاد و ماهرند: علوم متفاوت، از «عرشی»، چون عرفان و حکمت متعالیه؛ و از «فرشی»، مانند علوم نقلیه.

آنچه که در این مقدمه مذکور افتاد، از حدود سی سال به این طرف در آثار خود به نحو متفرقه ذکر کرده‌ام. و در آثار عرفانی و کتب فلسفی، که طی سالیان متمادی منتشر ساخته‌ام، همه‌جا از آن بزرگ یاد کرده‌ام؛ و از عنایات و الطاف آن بزرگوار نسبت به خود همیشه یاد می کنم.

از برادر عزیز و سرور گرامی، حضرت حجة‌الاسلام، آقای حاج احمدآقا، ادام الله حراسته، متشکرم که این حقیر را در امری خیر شریك و به اداء واجبی موفق گردانیدند.

سیدجلال‌الدین آشتیانی

مشهد، ۸ آذرماه، سنهٔ ۱۳۷۱

معرفی مندرجات موجود در این رساله توقف دارد بر ذکر چند مقدمه در بیان حقیقت وجود، و کیفیت تعین آن حقیقت به دو اسم «احد» و «واحد»، و ظهور کثرات اسمائیه از ناحیهٔ مفاتیح غیب، و بیان ظهور کثرت عقلی در «واحدیت»، و کیفیت تعین و ظهور «نبوت تعریفی» و ولایت و نبوت محمدیه و ولایت علویه، و سریان آن در کلیهٔ درجات وجودی.

قال المصنف، أعلى الله مقامه الشريف، فی «المصباح» الثانی:

هذه الحقيقة الغيبية لاتنظر نظر لطف أو قهر، ولا تتوجه.

أقول: در مقام «غیب مَغیب» و غیب الغیوب نه نشانی از اسم «الظاهر» و نه خبری از اسم «الباطن» بود؛ حکم ظهور در بطون مندمج، و اسم «احد» و «واحد»، و دیگر اسماء منتشئهٔ از این دو، با کلیهٔ مظاهر اسمائیه در غیب ذات مستهلک بود. نه خبر از اسم و رسم، و نه رایحهٔ تعینی از وحدت و کثرت استشمام می شد. نه از عینیت اسماء و صفات نسبت به ذات، و نه از غیریت اسماء زمزمه‌ای بود، و نه از «وجوب» و «امکان» نشانی در میان بود. حقیقت غیب الغیوب نه نظر لطف به غیر داشت، و نه نظر قهر. لذا از غیبِ هویت تعبیر به «عنقاء مُغْرِب» و «مجهول مطلق» نموده‌اند.

اما این پرسش که ابواب خیرات و برکات، یا جواهرِ موجود در ذات و کلماتِ طیّبهٔ متحقق در مقامِ غیبِ هویت به وجود استجنانی، یا تعینِ لازمِ افاضت و

استفاضت، چگونه ظاهر گردید؛ در جواب این سؤال ارباب تحقیق و اهل حق بحث از «مفاتیح غیب» نموده‌اند.[1] در مأثورات نبویه و ولویه، و نیز در مأخذ معارف اولیا، یعنی کلام مجید و قرآن شریف، به آنچه عنوان شد تصریحات کم نیست؛ و گاهی هم مطالب تلویحاً و تلمیحاً مذکور افتاده است. و شك نیست که لسان و بیان و قلم از ذکر برخی از مطالب عاجز است.

سعیدالدین سعید فَرْغانی، از مردم «فرغانه»[2]، در مقدمه بر شرح خود بر تائیّهٔ ابن فارض مراتب و مقامات عرفانی را بهتر از جمیع ارباب این فن بیان کرده است.

وی در مقدمه بر شرح عربی خود بر تائیه مطالب عالیه‌ای به رشتهٔ تحریر درآورده؛ و شارح مفتاح الغیب تمام مقدمهٔ آن بزرگ زمانه را در مصباح الأنس آورده است. بسیاری از کملِ ارباب توحید از سعیدالدین سعید فرغانی در بیان عویصات استمداد نموده‌اند؛ و اگر در مقدمه بر اثر نفیس استاد عصر (قده) جای پایی از شارح فرغانی دیده شود جای تعجب نیست.

۱ـ «مفاتیح غیب» بر دو قسم است: مفاتیح در «قوس نزول»، و «قوس صعود». چه آنکه حق جز از طریق اسماء و صفات، یا قبول تعین اسمائی، در هیچ مظهری تجلی ننماید. و اینکه خاتم انبیا و اولیا، علیه و علی أولاده السلام والتحیة، فرموده‌اند: إنَّ للّٰه سَبعینَ ألفِ حجابٍ مِن نورٍ و ظلمةٍ؛ لَو کَشَفَها، لَاَحْرَقَتْ سُبُحاتُ وَجهِه مَا انتَهَی إلیه بَصَرُه مِن خلقِه. نتوان از «سُبُحات وجه» اراده نمود تجلی وجودی را، وگرنه تجلی ذاتْ کلیهٔ تعینات، ازجمله اسماء صفات، را به برق غیرتِ احدیتِ ذاتیه محترق نماید. می شود که از نظر شهودِ سالك در تجلی شهودی جز ذاتْ همهٔ تعینات ناشی از ذاتْ غیرمشهود، و مشهودْ حق باشد و بس.

۲ـ «فَرْغانه» نام ولایتی است از ملك ماوراء النهر، بین سمرقند و کاشغر. وکاسان گویا شهری است از نواحی فرغانه. اهل موسیقی گوشهٔ معروف به «نهاوندك» را فرغانه نیز گویند. کاسان در جانب راست رود سیحون قرار دارد. سرزمین خراسان قدیم تمام این نواحی ازجمله کاشغر را شامل بوده است. وکاشغر در عصر ما ضمیمهٔ چین است که مانند ایالت تبّت با قوهٔ قهریه منضم به چین شده است. در تبّت مسلمان نیز وجود دارد، و اکثرِ مردم آن بودایی مذهب‌اند. انفجار در چین هم مانند کشور شوراها امر حتمی است. و از خواص لاینفك حکومت مطلقه، خصوصاً نوع مارکسیست، تجزیه می باشد. برخی از جاهلان مغرور و بیخبر از سیاست جهانی به خیال خود مقدمهٔ ظهور اقتصاد مارکسیستی را پی ریزی کردند! و این مسلك سخیف را ماهرانه در فکر نوجوانان رسوخ دادند. برخی از ارباب عمامه نیز به مروج این مسلك اظهار بندگی و تعشق می نمودند! و تا جایی رفتند که حتی مارکسیستهای حرفه‌ای قدیمی نیز از کار ایشان به حیرت افتادند! رسیده بود بلایی ولی بخیر گذشت. ولی این دمِ شیطانی و نفخهٔ عزازیلی موجب گرفتاری جماعت کثیری و فنای طایفهٔ کم تجربه‌ای شد که با هیچ دم اسرافیلی بر سر عقل نیامدند، ولی رنود برق‌آسا رنگ عوض کردند!

از حضرت ختمی مقام، علیه و علی عترته الصلوة والسلام، نقل شده است که قال عزّوجلّ: **کنتُ کَنْزاً مَخْفیاً، فَأَحْبَبْتُ أن أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِأُعْرَفَ.** [3] «کنز مخفی» و گنج پنهان کنایه است از کنه غیب و حضرت غیب‌الغیوب و باطن هویت ازلیه که معرا از تعین و منزه از حد و رسم است، که **لایَدخل تحت حکم متعیَّن؛** [4] **اللّهمَّ حکماً سلبیاً بأنها لاتُعْلم.**

یارب این راز نهان با که توان گفت که هویت غیبی الهی با وصف خفا و کمون و ابا از قبول مطلقِ ادراك و امتناع از قبول شهود، و اینکه دست رد بر سینهٔ مطلق مَن یرید شهوده بالبُراق أرباب الکشف می نهد و نهیب «دور باش» بر شهسواران قرب و وصال، فضلاً عن الذین یریدون إدراکه بَرَفْرَفِ العقل المستکمل بأنوارالقلب، می زند، با وجود این فهومع کل ذرّة و درّة! وقد أفصح عن هذا بقوله: «**فهو مَعَکم أَیْنَما کُنتم.**» و «**نحن أَقْرَبُ إلیه مِن حَبل الوَرید.**» وقد أخبر عنه تعالی بقوله: «**ولا یُحیطون به عِلْماً.**» و «**یُحَذِّرُکم الله نفسَهُ والله رَؤوفٌ بالعباد.**» از نهایت رأفت و مهربانی کمل از انبیا و اولیا را از طلب محال منع می نماید.

طریق فهم این اصل که مقام «غیب‌الغیوب» به وصف عدم تعین لایُشهد ولایُفهم و لایُدرك بر یك اصل مهم استوار است. و آن اینکه حقیقت وجود از جهت اطلاق و عدم تعین با هیچ موجودی مرتبط نمی باشد. نه از این جهت که محیط حقیقی محاط نشود؛ بلکه از این جهت که حقیقت وجود اگر به نحو عدم تعین و قید لحاظ شود، نسبت به هر متعیَّنی منقطع الارتباط است. و این کلام و حکم در اوصاف کمالیه و صفات و اسماء نیز جاری است. چه آنکه اسم «علیم» و «قدیر» و

۳ـ این حدیث را برخی **کنت کنزاً خفیاً** ضبط کرده‌اند؛ و ابن عربی و دیگران در چند مورد به جای **لأعرف** جملهٔ **لِکَیْ أُعْرَفَ** و نیز **فخلقتُ الخلقَ و تَعرَّفْتُ إلیهم فَعَرفونی** آورده‌اند. این حدیث قدسی با سند در هیچ جا مذکور نیفتاده است.

۴ـ لایخفی علی الناظر که عدم تعین در ماهیات غیر از لاتعین درحقیقت وجود است. چه آنکه هرچه وجود از قیود معرا شود و از تعین ماهوی منزه، سذاجت و قوت و شدت و محوضت در کمالات ذاتیه در او تامتر و از جهات عدمی منزهتر خواهد بود. و ماهیت هرچه از سعه و کلیت و اطلاق مفهومی و دایرهٔ عموم دورتر گردد، به تشخص و تعین نزدیکتر شود؛ و بعداز اتحاد با وجود خاص از ابهام خارج گردد. و این امر در وجود برعکس است: اگر حقیقت وجود از جمیع قیود دور و از کافهٔ تعینات عدمیه دورتر گردد، از عرصهٔ ادراك نظری، با آنکه اظهر از هر ظاهری است، دور گردد و از دایرهٔ شهود خارج. «آن قدر هست که بانگ جرسی می آید».

«مرید» نیز اگر مطلق و عاری از جمیع قیود، ازجمله قید «اطلاق» لحاظ شود، «مجهول مطلق» و «غیب محض» و «کنز مخفی» می باشد. مأثورات نبویه، نظیر رَبِّ زِدْنی فیك تحیُّراً و حدیث معجز نظام أللّهُمَّ إنّی أسْألُكَ بكلِّ اسْمٍ سَمَّیْتَ به نفسَك. . . أوِاسْتأْثَرْتَ فی مکنونِ الغَیْبِ عِندَكَ، شاهد بر این اصل است.

بالغان به مقام «أو أدنی» نیز بعداز ولوج در «واحدیت» و «احدیت» معترف به عجز و قصور و شهود احدیت ذاتیه اند. و یعترفون بأن ماوراء غایة مشاهداتهم و نهایة مشهد فهومهم بحاریحار فی تیّار فهم کل غائص.

در سورهٔ مبارکهٔ «توحید» فقط به «هو» به آن حقیقت مطلقه اشاره شده است. و امام صادق، علیه‌السلام، فرموده است «هو» اشاره به مقام بعید از افهام است؛ و «ضمیر شأن» نیست. و اسم «الله» و «احد» و «صمد» تعابیر و عناوین و لوازم آن حقیقت حقه‌اند؛ و ذات، به تصریح ارباب کشف و یقین و عترت طاهره علیهم السلام، اسم ندارد. ووضع اسمِ دال بر حقیقت غیبیه محال است؛ چه آنکه واضع و یا مفیض این اسم ناچار باید حق باشد، و اظهار آن از مقام غیب بر اقرب موجودات به آن حقیقت، یعنی خاتم انبیا علیه‌السلام، چیزی جز امری نازل از مقام غیب نیست که رنگ تخاطب پذیرفته، و از جهت تنزل از غیب محض از اطلاق ذاتی خارج گردیده است. بنابر آنچه ذکر شد، مقام ذات و غیب‌الغیوب نه قبول اسم نماید و نه پذیرش رسم:

«نه اشارت می‌پذیرد نه عیان   نه کسی زو نام دارد نه نشان»[5]

بیان فرق بین «ذات» و مقام «احدیت» و «واحدیت»

از مقام «غیب الغیوب» ـ بنابر خبر یا اثر منقول در مسفورات اهل عرفان ـ تعبیر به «کنز مخفی» شده است که کنت کنزاً مخفیاً. و در اثر بعضی تعبیر به کنت کنزاً خفیاً

۵ـ در روایتی مفصّل، منقول از ابوعبدالله، جعفربن محمد، امام صادق، علیه‌السلام، از ذات حق تعبیر به «شیء بحقیقة الشیئیة»، که همان حقیقت وجود باشد، نموده. این روایت را استاد زمانه، عارف محقق، آقا میرزا محمدرضا قمیشه‌ای، شرح کرده است. و از این روایت معجز نصاب معلوم می شود که مقام ذات اسم ندارد.

شده است. وجه اطلاق «کنز» و گنج بر مقام «غیب» از این قرار است که کنز در این مقام عبارت است از غیب مکنون و سرّ محفوظ که به کمون و بطون ذاتی ازلاً و ابداً باقی است؛ و هر موجود متعین بهر تعینی از نیل به آن حقیقت محروم است. کلید و مفتاح این گنج پنهان و مستور، که ابطن من کل باطن و محتجب بحجاب عزت و قهر احدیت است، در همان کنز خفی متحقق است.

توضیح آنچه که ذکر شد از این قرار است: اعیان ممکنات، که صورت و تعین اسماء الهیه‌اند، و نیز اسماء الهیه، که تعین و حجاب ذات اند و «صورت ذات» و «سُبُحات جلال» نام دارند، مجموعاً به وجود یا کینونت استجنانی در غیب مغیب تحقق دارند. و در خبر مذکور در آثار ارباب عرفانی از مقام غیب وجود تعبیر به «کنز خفی» یا مخفی شده است، که کنت کنزاً مخفیاً اشاره است به مقام «غیب». **فأحببت أن أعرف** اشاره است به ظهور ذات للذات، که در آن غیبِ مصون نفیسترین جواهر اسماء ذات اند، که منقسم به اقسامی می شوند، که قسمی از آن اسماء در مقام غیبْ ازل الآزال و ابدالآباد در ذاتْ مستجن و خارج از نسب و احوال و خلایق اند؛ و برخی از آن اسماء اسمائی است که از آنها به اسماء «مستأثره» تعبیر نموده‌اند ـ که **إستأثَرَها الله لنفسهِ**. و مطابق نبوی شریف: **اللّهُمَّ، إنّی أسْألُكَ بكلِ اسْمٍ سَمَّيْتَهُ به نفسَك. أو علَّمتَه أحداً من عبادك، أو استأثرتَه لِغَيْبِك** ـ و از آنجا که حضرت ختمی مقام، صلّی الله علیه و آله، مستجاب الدعوه است، به این قسم از این اسماء عالم است.

اینکه فرمود: کنتُ اشاره فرمود به تحقق اسماء ذات. والله اعلم.

و اینکه فرمود: **فأحببت أن أعرف**. اشاره نمود به جواهر نفیسهٔ اسماء صفات که حاکم بر مظاهر غیب و شهودند. چه آنکه حقیقت را دو کمال است:

کمال ذاتی؛ که از آن به «ظهورالذات للذات» تعبیر کرده‌اند؛ که آن حقیقت مطلقه اوّلین تعینی که از ناحیهٔ «مفاتیح غیب» قبول نماید، عرضه داشتن کمالات ذاتی خود است بر خود به نحو «حدیث نفس». حق در این نحو از ظهور و تجلیِ غیبی و عرضه داشتن آنچه در غیب پنهان بود بر خود، به نحو شهودالمفصل مجملاً

در احدیت و شهود المجمل مفصلاً در واحدیت و تعین ثانی ، غیری با او نیست و از مظهر امکانی در مقام و موطن بی نشانی نشانی نتوان دید.

خلاصهٔ کلام و لب‌لباب مرام آنکه در مقام «کنز مخفی»، که کلمهٔ مبارکهٔ کنت کنزاً کنایه از آن است، از مطلق غیریت عین و اثری نیست. و حقیقت وجود که همان حقیقت عشق باشد که گاهی به ظهور معشوقی متعین و گاهی به صورت عاشقی جلوه نماید، در مقام غیبْ منزه از تعین معشوقی و عاشقی است؛ بلکه عشق صرف است که از قید اطلاق و تقیید منزه است. و در آن مقام، عاشق در جمال معشوق فانی، و هردو درحقیقت عشق مندك و مستجن‌اند، و از تعین خبری نیست که **تَعَالَی العشقُ عَن هِمَمِ الرِجالِ**.

قوله تعالی: **فأحببت أن أعرف** اشاره است به ظهور حب و عشق و تعین آن به ظهور ذاتیِ ذات للذات و شهود خود به شهود ذاتی، که از آن تعبیر به «کمال ذاتی» نموده‌اند. و به مقتضای **من أحب ذاته أحب آثاره**، تجلی ذاتی و کمال ذاتی ملازم است با ظهور ذات در کسوت اسماء و صفات و سریان عشق و حب به سریان و ظهور ذاتی «بشرط لا» از تعینات امکانی، که حکما از آن به «تمام هویت واجب» تعبیر نموده‌اند؛ و برخی از ارباب ذوق از آن به ظهور حقیقت عشق در جلوهٔ معشوقی ملازم با تجلی به جلوهٔ عاشقی، و ظهور و سریان هویت مطلقهٔ حب در کسوت ممکنات عبارت کرده‌اند؛ و نیز از آن به «کمالِ استجلاء» تعبیر کرده‌اند. ظهور در کسوت اسماء در مقام واحدیت را نیز «کمال جَلاء» نامیده‌اند.

حقیقت وجود از باب اشتمال بر جمیع اسماء و صفات و تعین هر اسمی به عین ثابت امکانی، در مقام تجلی به اسماء حُسنی در هر مظهری جلوه‌گر و ساری یا ظاهر است، که

«در صورت هرچه گشت موجود بنمود جمال خویش ظاهر»

*

«در عین ظهـــور گشــت مخـفی   در عَین خـفـــا نمـــود اظـهـــار»

از حقیقت مطلقهٔ «اراده» تعبیر نموده‌اند به «حبِّ به ذات» یا «سریان اراده در کسوت اسماء و صفات».

در روایات موجود در «اصولِ» کافی و توحید صدوق، و به عبارت واضحتر در مأثورات عترت و اهل بیت، علیهم السلام ـ که حق را به جمیع اسماء و صفات در عین ثابتِ کلیِ خود، که سمت سیادت بر اعیان جمیع اشیا دارد، می خوانند ـ منشأ ظهور ذات به «فیض اقدس»، که همان ظهور علمی در هیاکل ممکنه نیز می باشد، و نیز منشأ تعین و ظهور حقیقت وجود در تعین ثانی و مرتبهٔ «واحدیت»، صریحاً «مشیّت» نامیده شده است.

حضرت امام هشتم، هشتمین قطب عالم از اقطاب کلیه و وارثان مقام ولایت مطلقهٔ محمدیه، علیه و علیهم السلام، از «اراده» تعبیر به «العزیمة علی مایشاء» نموده‌اند. در روایت است که امام هشتم به یونس فرمودند:

أَتَعْلَمُ ما المشیئةُ؟ قال: لا. قال علیه‌السلام: المشیئةُ هی الذِّکرُ الأوّل. قال علیه‌السلام: أَتَعْلَمُ ما الإرادةُ؟ قال: لا. قال علیه‌السلام: هی العزیمةُ علی ما یَشاءُ. [۶]

۶ـ کافی، «کتاب التوحید»، «باب الجبر والقدر والأمر بین الأمرین»، الحدیث الرابع. یونس بن عبدالرحمن نقل کرده است که ابوالحسن، علیِ بن موسی، علیهما‌السلام، به من گفت: **یا یُونسُ، لاتَقُلْ بقولِ القَدَریَّة؛ فإنَّ القَدَریَّةَ لَمْ یَقولوا بقولِ أهلِ الجنّةِ ولا بِقولِ أهلِ النارِ ولا بِقولِ إبلیسَ.** (چه آنکه «قدریه»، که همان فرقهٔ معتزله‌اند، به استقلال تام خلق در افاعیل خود قایل اند، و مشیّت و ارادهٔ حق را نافذ در اشیا نمی دانند؛ و درک نکرده‌اند که استقلال در فعل با استقلال در ذات ملازم است؛ و نیز غفلت دارند از اصل مهم غیرقابل انکار که ممکن در وجودْ متقوم به واجب‌الوجود است؛ و معیّت قیومیهٔ حق با هر پدیده‌ای و احاطهٔ قیومیهٔ حق با هر موجود امکانی مسلّم، و انکار آن کفر صریح می باشد.) یونس به آن حضرت عرض کرد: **واللهِ، ما أقولُ بقولِهم ولکِنی أقول: لایَکونُ إلاّ بماشاءَالله و أرادَ و قَضی و قَدَّرَ.** امام، علیه‌السلام، فرمود: **لیس هکذا. لایکونُ إلاّ ماشاءَالله و أراد و قدّر و**

«مشیّت» مرتبهٔ اعلای اراده، و اراده از اظلال مشیّت است. و آنچه به فیض اقدس در تعین ثانی ظاهر می شود متعلق مشیت است؛ و شامل اموری نیز می شود که در حضرت علمیه همیشه مستور و از قبول وجود عینی ابا دارند. و ارادهٔ تعین و تنزل همان مشیت است؛ و هردو از اظلال تعین اوّل، و همه ظل ذات اند. و از تضاعف اظلال نوبت ظهور حق در مجالی و مظاهر عالم ماده و استعداد رسید؛ و آن نقطهٔ سیال به حرکت انعطافی بعداز طی درجات عروج، یا «معراج تحلیلی»، به عروج ترکیبی روی آورد. و به بیان دیگر، حقیقت مطلقهٔ وجود، یا حب و عشق، در صورت ظاهری و لباس مظهریْ تنزل به صورت بسایط عنصریه نمود؛ و همان رقیقهٔ عشقیهٔ پنهان در بسایطْ میل به طرف ترکیب نام گرفت که:

«طبایع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق نامند»

و در تعبیر از آن به «جمال»، نوعی لطفْ مستور یا آشکار است.

عبدالرحمن جامی این نغمهٔ حقیقت را ـ که نزد اهل ذوق و وجد و حال از نغمه‌های روحانی، و نزد محرومان از لطف حقْ نامطلوب، و چه‌بسا مکروه، تلقی

قضی. بعضی فرمودهٔ امام را همچنانکه یونس خبر داده نقل کرده‌اند که أراد و قدّر و قضی. درحالی که در برخی از نسخ ـ ازجمله نسخهٔ چاپی «دفتر نشر فرهنگ اهل بیت» و بعضی از نسخ دیگر ـ در کلام امام، علیه‌السلام، و کلام منقول از یونس قدّر و قضی مذکور شده است. و مترجمان یا شارحان در آن حیران شده‌اند، و به روایاتی که در چند صفحهٔ قبل از آن ذکر شده است مراجعه نکرده‌اند. در کافی، باب «فی أنه لایکون شیءٌ فی السماءِ والأرض إلّا بسبعة»، در حدیث اوّل این باب مذکور افتاده است: عِدَّةٌ مِن أصحابِنا... عن أبی عبدِالله، علیه‌السلام، أنّه قال: لایکونُ شیءٌ فی الأرضِ و لا فی السَّماءِ إلّا بهذه الخصالِ السَّبعِ: بمشیَّةٍ، و إرادة، و قدر، و قضاء، و إذن، و کتاب، و أجَلٍ. در روایت دوم این باب مذکور است، عن موسی بن جعفر علیهماالسلام: لایکون شیءٌ... إلّا بسبعٍ: بقضاء، و قدر، و إرادة، و مشیئة، و کتاب، و أجل، و إذن. در بعضی از روایات مذکور است: عن علم، و قضاء، و قدر، و مشیئة. باید توجه داشت که «اراده» اگرچه به معنای مطلق علم نیست، ولی ارادهٔ واجب همان علم به نظام اتم است از آن جهت که نظام اتم مقتضای ذات، بلکه عین ذات، است. یکی از اساتید بزرگ ما «اراده» را صریحاً ـ با وجود این همه روایات و آیات ـ نفی کرده است، به این دلیل که اراده با «علم» فرق دارد، و اراده از معانی انتزاعیه است که بعداز تعلق «قدرت» انتزاع می شود. و نگفت که از فعل انتزاع می شود یا فاعل. و توجه نفرمود که در هر صفتی از صفات حق معانی کلیهٔ صفات موجود است؛ نه آنکه مفاهیم صفات متحد باشند، کما زعمه کثیر من المتأخرین. و کثیری نیز از توجه به این امر مهم که فاعلِ فاقد ارادهٔ فاعل موجَب و مضطر است غفلت کرده‌اند. از «کلام» نیز، به زعم استاد، «قدرت» اراده شده است، ولی مگر مفهوم کلام و قدرت یکی است. درمقام ذکر امهات اسماء حق به جای «فاعل» و «جاعل»، و غیر این دو، «متکلم» و «قائل» گفته‌اند. نه هرکه سر بتراشد قلندری داند.

شود ـ نوای عزت معشوقی و نالهٔ غربت عاشقی خوانده، و هریك از جمال و عشق را، که به منزلهٔ هزاردستان عالم رازند، به مرغی تشبیه فرموده است که از آشیانهٔ وحدت پریده و بر شاخسار مظاهر ظاهر گردیده، که «اگر نوای عزت معشوقی است از آنجاست؛ و اگر نالهٔ غربت و محنت عاشقی است هم از آنجاست.»[7]

در مباحث گذشته بیان کردیم که حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است در کمال عزّ خود همیشه مستغرق است؛ و تجافی این حقیقت از مقام غیب محض امری محال است. با آنکه اسماء جمالیه و نعوت کمالیه و مظاهر این اسماء به استجنان ذاتی با سلطان وجود متحدند، مع هذا آن حقیقت را کمالی است ذاتی و کمالی است اسمائی، که بر این دو کمال احکام و آثار و لوازم مترتب است.

حقیقت «حبّ» بدون تعین و قبول تنزل (به معنای تجافی از مقام غیب خود) منشأ اشتقاق «محبوبی» و «محبّی» است. کمااینکه منشأ اشتقاق «ضارب» و «مضروب» و «ضرب» مادهٔ «ضاد» و «زاء» و «باء» است؛ چه اصل مصدر و منشأ «ضَربْ»، که متعیًن است به فتح «ضاد» و سکون «راء» و «باء»، نشود که منشأ اشتقاق گردد. کلیهٔ صفات عامهٔ وجود، مانند «علم» و «قدرت» و «اراده» و «کلام» (قول) و «سمع» و «بصر»، اگر به نحو عدم تعین لحاظ شود، مانند اصل ذات و حقیقت وجودْ مجهول مطلق و غیب الغیوب اند. و عدم توجه به این اصل منشأ و مبدأ اشتباه عظیم و انحراف قویم در برخی از ارباب داعیهٔ معرفت گردیده. چنانکه بعضی علم را از مقام «غیب الغیوب» نفی، و آن را در «واحدیت» و مقام ظهور اسماء و صفات، در مرتبهٔ «الوهیت»، اعتبار کرده‌اند؛ و دیگران را مورد مؤاخذه قرار داده‌اند که چرا به این انحراف رو نیاورده‌اند! و بعضی نیز ذات را ینبوع علم دانسته‌اند؛ غافل از آنکه آنچه در دار وجود قرار دارد، بعینه در دار علم تحقق دارد؛ و حقیقت وجود در مقامِ اعتبارِ اطلاق و تقییدْ همان حقیقت مطلقهٔ علم است که به اطلاق و تقیید متصف می شود.

۷ـ عبارت از جامی است.

اینکه از مقام «الجمع» و «الوجود» و مقام «غیب‌الغیوب» به مظهر تفصیلِ وجود خبر داد که کنتُ کنزاً، اشارت فرمود که غیب ذاتْ مقام خفای محض از جمیع تعینات، بلکه منزه از کافهٔ جهاتی است که با اطلاق ذاتیِ معرا از قید اطلاق منافات دارد. و به مذاق تحقیق، تعینِ به اِخبارِ موجود در کلام معجز نظام کنتُ خود تعین مسبوق به اطلاق است. و معنایِ «اطلاق»، و یا اتصاف آن حقیقت به اطلاق، عدم تقید به مطلقِ قید است، اگرچه آن قیدْ نفس اطلاق باشد. چه آنکه حقیقت مقیَّد به قید اطلاقْ «وجود منبسط» و «نَفَس رحمانی»، و به اعتباری «فیض اقدس» می باشد که تمیز آن از مفیض و مستفیض و فیض به اعتبار تحلیل عقلی است؛ بلکه تکثر اسمائی و صفاتی و تعینات اسمائیه به حسب عقل و ذهن است؛ وگرنه دراصلِ حقیقت، کثرت خارجی منافات با بساطت ذاتی واجب‌الوجود دارد.

فقوله: کنتُ اِخبار عن تعین مسبوق بالإطلاق. چه آنکه مفهوم «تاء» متکلمْ مشعر به تعین، و اِخبار است از خفای محضِ حقیقتِ ذات که به «کنز مخفی» از این حقیقت تعبیر نموده. و به کلام دلنواز فأحببتُ مشعر است به میل اصلی؛ و بالأخره حبّ و عشقِ رابط بین خفای اصلی و ظهور در عرصهٔ تعین: فأحببتُ أن أعرف. و جملهٔ أن أعرف اشاره است به ظهور بعداز خفای رقیقهٔ عشقیه و حبّیهٔ الهیه و ظهور ذات للذات در عرصهٔ کمال ذاتی و «کمال جَلاء» در این مرحله از ظهور.

و قوله: فخلقت‌الخلق لکی أعرف ـ و در بعضی تعبیرات: لِأعرف ـ اشارت به آنکه تقدیر مقدَّرات و اظهار جواهر ذات و اسماء صفات و ظهور تعینات اسمائیه در عین و حصولِ ظهور تام یا «کمال استجلاء» بالأخره برمی گردد به حبٍّ به معروفیتِ ذات از ناحیهٔ اسماء ذات، و وساطت اسماء ذات جهت ظهور اسماء صفات، و ترتب اسماء افعال بر اسماء صفات؛ با این ملاحظه که تقدم مقام «غیب» بر تعین ناشی از کنتُ، و تأخر فأحببت لِأعرف، و نیز تأخر دیگر تعینات از یکدیگر بر سبیل ترتیب، تأخر به حسب رتبهٔ عقلیه است، نه زمانیه، و نه ثبوت عدم صریح بین مراتب.

اوّلین تعین از مقام غیب‌الغیوب و نخستین جلوهٔ آن حقیقت محض:

الوحدة التی انتشئت منها الأحدیة والواحدیة؛ فظلّت برزخاً جامعاً بینهما؛ کحقیقة المحبّة المتنشئة منها «المحبیّة» و «المحبوبیة»، وکونها جامعة بینهما ورافعة من البینونة بینهما موحّدة إیّاهما. ^۸

این حقیقتی که **ظلّت برزخاً جامعاً بین الأحدیة والواحدیة** از جهتی عین حقیقت وجود، و از جهتی عین احدیت و واحدیت است. چه آنکه متعلق آن اگر بطون ذات و حقیقة الحقائق اعتبار شود، «احدیت» است. و اگر از آن جهت که مبدأ جمیع فعلیات و قابلیات و مکمنِ کلیهٔ فعلیات (اسماء الهیه) و قابلیات (اعیان ثابته) لحاظ گردد و در آن «تنزلِ ما» اعتبار شود، «واحدیت» نام دارد. و از آنجا که ظهور حبّ ذاتی و محبتِ جامع بین مقام محبّی و محبوبی در مقامِ فرق و تعینْ به عین ثابت و صورت علمی «حقیقت محمدیه» تحقق یابد، این وحدت حقیقیه هدف سهمِ **فأحببت** است. و از تجلی حق به اسم جامع در این صورت و تعین علمی، که صورت معلومیت ذات است و عین ثابت کلی او سمت سیادت بر جمیع اعیان ثابته دارد، حق تعالی، یعنی حقیقة‌الحقائق، در مقام کمال اسمائیْ خود را به اسماء حسنی و صفات علیا در عین جامع محمدی مشاهده نماید؛ و «کمال استجلاء»، که علت غایی ایجاد است، با ظهور آن حقیقت، که متصف به کافهٔ اسماء الهیه می باشد جز قدم و وجوب ذاتی، حاصل می گردد: **و به یَنظُرُ الحَقُّ إلی الخلائقِ و یَرْحَمُهم.**

از آنچه ذکر شد معلوم می شود که حقیقت خلافت محمدیه به اعتباری (جهت

۸ـ محقق جامی در اوایل کتاب نصّ النصوص، در مقام تلخیص عبارات شارح فرغانی، نوشته است: **والتعین التالی لغیب الهویة واللاتعین، هذه‌الوحدة التی انتشئت منها الأحدیة والواحدیة.** آن محقق قدری راه خود را دور کرده است؛ برای رفع ابهام کافی بود عبارت **والتعین التالی لغیب‌الهویة واللاتعین** را پیش از عبارت **الوحدة التی انتشئت منها الأحدیة والواحدیة** می آورد.

کمال استجلاء) مُنبئ از ذات و صفات و افعال حق است، و در هر مرتبه‌ای حکم خاص دارد.[9]

نبوت آن حضرت در مقام اسماء و صفات، و ولوج او در مقام احدیت، و ظهور آن حضرت به صورت فیض عام و رحمتِ واسعهٔ الهیه و تجلی در هیاکل سکنهٔ جبروت، و سیر در مظاهر در عروج تحلیلی، «نبوت تعریفی» نام دارد. و بعداز عبور از مراتب استیداع و طی درجات کمالیه در عروج ترکیبی و اتصال به عقل اوّل (اوّلین جلوهٔ أحمدی که **أوَّلُ مَن بایَعَه العقلُ الأوّلُ**) و بالأخره بعداز بلوغ به مقام «أو أدنی» و فرق بعدالجمع، به نبوت تشریعی و خاتم الأنبیاء والأولیاء جلوه‌گر شد، و به کلام معجز نظامِ **و آدمُ و مَن دونَه تحتَ لِوائی** مترنم گردید.

و ما در بیان سیر ولایت و ظهور نبوت تا عیسی بن مریم، علیهماالسلام، و ختم «ولایت عامه» به او، و نحوهٔ سیرِ «ولایت مطلقهٔ محمدیه»، و ختم اقسام و انواع نبوات و ولایات به ختم انبیا مطالبی بیان کردیم؛ و باز نمودیم که به وجود حضرت محمد مصطفی، صلوات‌الله علیه، نبوت به اعلی درجهٔ کمال خود رسید و دولتِ اسماء حاکم بر مدارجِ نبوت به سر آمد؛ چه آنکه نبوت جهت «خلقی» است، و دارای دولت خاص است که تابع اسماء حاکم بر صاحب آن مقام است؛ ولی ولایت جهت «حقّی» است، و حکم آن ازلی و ابدی است و در اقطاب و کمل از محمدیّین سریان و ظهور دارد؛ و خاتم «ولایت محمدیه»، که عیسی و خضر و هر ولیّی در امت مرحومه در دایرهٔ ختمیت او قرار دارد، حضرت مهدی موعود، علیه و علی آبائه‌السلام، است.

تتمیم

آن وحدتی که اصل و مایهٔ جمیع قابلیات و فعلیات است و تالی غیب ذات می باشد، اوّل تعینی است از ذات که کمالات مستجن در «غیب هویت» را بر خود

۹ـ تفصیل این بحث و کیفیت سهم تام آن حضرت از مظهریتِ تجلیات ذاتی و جواهر مکنون در غیب‌الغیوب و فتح خزاین جواهر ذات و اسماء و افعال بر آن حضرت را شیخ عارف کامل محقق، ابن فارض مصری، که سمت ترجمانی علوم و احوال و مقامات آن حضرت را برعهده گرفته است، در تائیهٔ خود بیان داشته و در این مقام ید بیضا نموده است. از ابیات تائیّه است: **و أسماءُ ذاتی عن صفاتِ جوانحی/ جوازاً لأسرارٍ بها الروح سُرَّت. رموزُ کنوزٍ عن معانی إشارةٍ/ بمکنون ماتُخفی السّرائر حُفَّت.**

عرضه می دارد. و نمونه و مثال آن در نفس ناطقهٔ انسانی همان «حدیث نفس» است و عرضه داشتن آنچه در غیب هویت نفس موجود است بر خود.

شارح محقق، فرغانی، در بیان و کشف این حقیقت گوید:

فهی (الوحدة) مع أنها عین الذات، کانت کالمتحدّثة مع نفسها فی نفسها؛ والمخبرة لها بما هی علیه من اقتضاء ظهورها و ظهور اعتبار واحدیتها والکمال الذاتی والأسمائی المتعلق بذلك الظهور.

عرض شد که اوّلین ظلّ مرتبهٔ «غیب الغیوب» از ناحیهٔ «مفاتیح غیب» وحدتی بود که اصل کلیهٔ قابلیات و خمیرمایهٔ خلقت و افاضت است؛ که اگر جهت ارتباط آن با مقام بطون ذات، و یا متعلَّق آن وحدتْ بطون ذات لحاظ شود، به آن لفظ و اسم مبارك «اَحد» اطلاق شود، که فرمود: «**قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ.**» به تصریح امام صادق، علیه‌السلام، «هو» ضمیر شأن نیست، بلکه عنوانِ مشیر به مقام «غیب هویت» الهیه است؛ و از لوازم آن حقیقتْ اسم مبارك «اَحد» است. و از آنجاکه مقام غیب‌الغیوب قبول اسم و رسم نمی‌نماید، اهل بیت، علیهم‌السلام، فرموده‌اند: **أسماؤه تعبیراتٌ**. و قبول اسم شأن آن وحدتی است که متعلق آن ظهور ذات باشد. وحق، یا وحدت مطلقه، به اعتبار تعین «واحد»ی مسمای اسماء کلیه و جزئیه است؛ و اسم جامعْ اسم «الله» می‌باشد. و از سوادن این اسم، یکی اسم شریف «الصمد» است؛ و لذا به حقْ «السّیدالمصمود» اطلاق شده است. و چون ذاتِ متعین به اسم «الله» جهت وحدت یا جامع جمیع اسماء حسنی و صفات علیاست و کمال مفقود در آن متصور نمی‌باشد، متصف به اسم جامع «الصمد» است. و ذوات الماهیات بذاتها أجوف؛ و به اعتبار تجلی حق، سهم وجوداتِ محدود به حد ماهویْ از وجود و شئون وجودی (وجود و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه) به نحو ظلّیت می‌باشد. چه آنکه کلیهٔ اوصاف کمالیه از آن جهت که در عرصهٔ ذات عین ذات‌اند، هرگز قبول تحقق خارجی ننمایند: **ولها الحکم والأثر فیما له وجود عینی.**

در مباحث گذشته عرض شد که فقط حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است متصف به حقیقت مطلقهٔ غیرمتعینِ معرا از قید اطلاق نمی‌باشد؛ بلکه این حکم در حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر، و دیگر اسماء کلیه، جاری است. مثلاً «علمِ» غیرمتعینِ مطلقِ عاری از قید اطلاق نیز مانند اصل وجود

یا ذاتْ غیب محض و مجهول مطلق است؛ و از علم به اوصافْ در عرصهٔ ذات مانند اصل ذات احدی را بهره‌ای نیست. عدم توجه به این اصل اصیل برخی از مدعیان معرفت را در ورطهٔ هولناك انکار علم ذاتی افکنده است؛ و خیال کرده‌اند حق تعالی، یا حقیقت وجود، به اعتبار تعین ثانی و مرتبهٔ «واحدیت» متصف به علم است. و بعضی نیز گفته‌اند ذات ینبوع علم است. توجه ندارند که مقام غیب‌الغیوب و اصل حقیقت وجود عین حقیقت علم و قدرت و دیگر اوصاف است به نحو عدم تعین و اتصاف به اطلاقِ صرف و عاری از هر قید، اگرچه آن قید اطلاق باشد.

آن وحدتی که اصل کلیهٔ قابلیات و منشأ ظهور فعلیات است و تعین «احدی» و «واحدی» از آن حاصل می شود، با آنکه عینِ ذات است حدیث نفس در صقع نفس و در نفس است؛ و درنهایت کمون و خفا خبر از ظهور می دهد، یا متذکر اقتضای ظهور ذات و اعتبارات آن است و دم از ظهور کمال ذاتی و اسمائی می زند به حرفِ تنزیه وحدانی؛ و ینبوع و سرچشمهٔ جمیع معانی کلیه و جزئیه، حتی الفاظ و کلمات فعلیه و قولیه، می باشد.

نفس ناطقهٔ انسانی در صقع داخلی خود که با خود حدیث نفس می نماید، این حدیث نفس ابتدا در کسوت حرف و صوت ظاهری نیست؛ ولی در مرتبهٔ غیب آن قابلیت میل به سماع و شنیدن احادیث ناشی از محبت ذاتیهٔ نفس، که ظلّ محبت ذاتیهٔ حق است، تحقق دارد. همان وحدتِ اصل کلیهٔ تعینات قابلی و فاعلی، از جهت تضمن آن به قابلیت استماع حدیث نفس و نغمهٔ عشق و حبِّ متضمن حقیقت محبّی و محبوبی، پردهٔ حکم غیب و بطون را از چهرهٔ عزت و جلال، از ناحیهٔ غلبهٔ حکم جمال و رحمت و سبق آن بر بطون و احکام غضب، به یکسو کرد، و رخسارهٔ شاهد ازلی از خلوتسرای غیب به منصهٔ ظهور آمد، و حضرت عزت به ندای جانفزای **سَبَقَتْ رَحْمتی غضبی** مترنم گردید، و خود به لسان غیبی بر خویشتن حدیث دلکش **سُبُّوحٌ قدّوسٌ، ربُّ الملائکةِ والروحِ**، **سَبَقَتْ رَحْمتی غضبی** برخواند و خود برشنود؛ چه آن گاه نیز جهت تغایر اسم «المتکلم» و «السمیع» مغلوب حکم وحدت بود. و جلوهٔ اوّل، که به «حدیث نفس» تعبیر شد، متضمن یا منصبغ است به معانی حقیقت اسماء و باطن صفات کمالیه که از مقام استجنان ذاتی در مرتبهٔ استجنان

علمی، یعنی علم اجمالیِ بشرط لا نسبت به تعینات، متنزل گردیده است.

تعین اوّل را، از آن جهت که به نحو وحدت و کلیت مشتمل بر جمیع حقایق الهیه و کونیه و اصل جمیع حقایق مفصّله و مادةالمواد جمیع اصول و فروع فاعلیه و قابلیه می باشد، «برزخ البرازخ الأزلیة» نامیده‌اند؛ و مقام «أو أدنی» و «حقیقت محمدیه» یکی از القاب آن است. و اوّلین تعین و صورت و ظهور آن، مقام «قاب قوسین» نام دارد؛ چه آنکه حقیقت وجود در مقام نزول و صعودْ دایره‌ای معنویه را ترسیم می نماید که مشتمل بر دو قوس است: نزول و صعود. إنّالله اشاره است به قوس نزولی: و إنّا إلیه راجعون اشاره است به قوس صعود، که شرح آن ذکر خواهد شد.

تحقیق و تتمیم

تجلی اوّلِ حاصل از وحدتی که اصل جمیع قابلیات است، متضمن کمال تامِ مبدأ کلیهٔ جهات فاعلیه و قابلیه است؛ چه آنکه هر اصل و فرع و هر فاعل و قابل به استجنان علم اجمالی در این موطن تحقق دارند؛ و ذکر کردیم که آنچه که در این مرتبه تحقق دارد، به وجودِ ذاتیِ وحدانیِ اجمالی موجود است. و از این جهت، یعنی جهت عدم امتیاز حقایق اسمائیه از یکدیگر، و نیز از جهت عدم تمیز صور این حقایق، که «اعیان ثابته» نام دارند، در این مقام آنچه محقق است معانی صفات است بدون جهت امتیاز. ولذا این مقام را «حقیقةالحقایق» نامیده‌اند. و اگر لحاظ غیریت فرض شود، فقط در عقل است؛ چه آنکه «ذات» در این موطن تعریف شده است به حقیقتِ احدیهٔ کلیهٔ جمعیهٔ وحدانیهٔ منحاز از جمیع نسب و اعتبارات. لذا اعتبار نسب و شئون ذاتیه در آن غیرمعقول است.

صورت این حقیقت و تعین این مرتبه، که اصل الاصول کلیهٔ نسب و شئون است، «واحدیت» نام دارد. و در این مرتبه ذات به «فیض اقدس» به جمیع اسماء و شئون اسماء ظهور نماید؛ و مشاهده نماید کلیهٔ نسب و شئون نسب را که ظهور اسمائیه متعین به اعیان ثابته باشد، شهود مجمل به صفت تفصیل؛ که در اوّل اعتبار، ذات حق مفصّلات را به نعت اجمال و اندماج و وحدتْ شهود نماید. و این شهود ملازم است با شهود مجملات به صفت تفصیل. و عجب آنکه ذات به

صرافت خود باقی است، وکثرت اسماء فاعلیه و قابلیه به اعتبار عقل است و لاغیر.

در تعین اوّل، اسماء و نسب ذات، از باب عدم تعین و مغایرت با ذات، تمایز ندارند؛ لذا گفته‌اند در این مرتبه آنچه تحقق دارد معانی اسماء و صفات است. ودر تعین ثانی، اسماء ظهور و تمایز دارند؛ ولی تمیز عقلی است، و در عین و ظاهر وجود اسماء و اعیان متحدند.

در تعین ثانی، که از آن به مقام «قاب قوسین» تعبیر کرده‌اند، اثری خفی از تمیز بین قوس وجوب و امکان باقی است. ولی در مرتبهٔ قبل از این تعین، که تعین اوّل باشد، اثری از تمایز بین این دو قوس موجود نیست؛ و «أو أدنی» اشاره به این مقام و کنایه است از «حقیقت محمدیهٔ» جامع بین الوجوب والامکان، ویا برزخ بین این دو، که جز وجوب ذاتی و قدم ذاتی از کلیهٔ صفات بهره دارد. و سیأتی زیادة تحقیق فی مقام بیان قول المؤلف، قدس الله سره.

حقّ مبدأ تعین اوّل و ثانی را دو کمال است: کمال ذاتی، و کمال اسمائی.

مبدأ هستی متعاقب «کمال ذاتی»، یعنی ظهور ذاتی که از آن به ظهور ذات للذات و شهود اسماء ذاتیه در غیب الغیوب عبارت کرده‌اند، خویش را در ملابس اسماء کلیه و جزئیه و مظاهر علمی اسمائیه شهود کند، و در این تعین ثانی خویش را به کمال مطلق شهود نماید، و عرضه دارد بر خود کمالات منبعث از شهودیْن را قبل از ظهور اعیان بر سبیل جمع الجمع در «احدیت»، و به تفصیل در «واحدیت».

اما کمال و تجلی حق به اسماء حُسنی و صفات علیا در مظاهر خلقی، که از آن به «کمال اسمائی» تعبیر کرده‌اند. در مقام کمال اسمائی حق خواست در ازل الآزال خویش را در مظهری جامعِ جمیع اسماء کلیه و جزئیه مشاهده نماید؛ و بالاتفاق مقصود بالذات از ظهور کمال اسمائی «حقیقت محمدیه» و عین ثابت حضرت ختمیه است:

«نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش   خیمه در مزرعهٔ آب و گل آدم زد»

این مطلب مهم با تحقیق کامل بیان خواهد شد. فلیکن هذا فی ذکر منك إلی أن یأتی بیان ما هوالحق فی هذه الوجیزة.

عرض شد که از تعین اوّل، که اصل و اساس کلیهٔ جهات قابلیه و فاعلیه

می باشد، به «حقیقت محمدیه»(ص) تعبیر کرده‌اند، که برزخ بین حقیقت وجوب و امکان دانسته شده است. مؤلف محقق رسالهٔ مصباح الهدایة، الامام العارف (رض)، کراراً در این وجیزه متذکر شده‌اند که مرتبه و مقام حضرت ختمی نبوت و ولایتْ باطن «فیض اقدس» است. وچون ممکن است برخی در فهم این مهم گرفتار شبهه گردند، ناچاریم از توضیح مختصر، یا توضیحی برزخ بین تفصیل و اجمال.

در این مقدمه بیان کردیم که حقایق اسماء و صفات در تعین اوّل به وجودی جمعی تحقق دارند؛ و لذا از این مرتبه به «باطن اسماء و صفات» تعبیر کرده‌اند. و نیز گفته‌اند: **فی هذه المرتبة معانی الصفات والأسماء متحدة مع الذات**. بدون تعین و ظهور علمی و تغایر این اسماء در حکم. این مرتبه همان بطن «هفتم» از بطون سبعهٔ قرآنیه است؛ که عامه و خاصه از حضرت ختمی مقام نقل کرده‌اند و در کلام اهل بیت نیز با عبارات مختلف بآن تصریح شده است که **إنَّ للقرآنِ ظَهراً و بَطناً. و لِبطنِهِ بطنٌ إلی سَبْعةِ أبْطُنٍ**. و نیز نقل کرده‌اند که **إنَّ للقرآنِ ظَهراً، و بَطناً، و حَدّاً، و مَطْلَعاً. و لبطنهِ بَطنٌ إلی سَبْعینَ أبْطُنٍ**. و **إلی سبعین بطناً** نیز نقل شده است.

در کتاب تکوین نیز «ظهر» و «بطن» و «حد» و «مطلع» تحقق دارد. صاحب «تفسیر فاتحة الکتاب» (اعجازالبیان فی تأویل أم القرآن) صدرالدین قونوی، در این بحث، مانند سایر عویصات، محققانه مطالبی در سلك تحریر کشیده است که در مقام تطبیق بین نظام کل و حقیقت عالم و نظام جمعی انسان کامل محمدی، علیه و علی آله‌السلام، بیان خواهد شد.

بطن هفتم از کلام الهی و قرآن، مقام «أو أدنی» و «تعین اوّل» و «حقیقة الحقایق» (أصل کلِ الفاعلیات والقابلیات) نام دارد، که نهایت سیر انسان محمدی، و اصل کلیهٔ نبوات و ولایات است. این مرتبه به اعتباری کینونت قرآنیِ آن حقیقت و اوّلین ظهور و نور طالع از غیب‌الغیوب است که فرمود: **أَوَّلُ ما خَلَقَ الله (أو قدَّرالله) نوری**. و به اعتبار مقام فرقی و «عروج تحلیلی» و قبول تنزل بعداز تنزل تا استقرار در رحم، و ابتدای «عروج ترکیبی» و قبول عروج بعدالعروج تا انتهای آن به ولوج در واحدیت و مظهریت نسبت به اسماء کلیهٔ مستجنهٔ در احدیت و اسماء فرقیهٔ کلیه و جزئیه در واحدیت و تهیؤ و استعداد مزاج تام الاعتدال عنصری، آن وجود جمعی جامعِ جمیع کلمات الهیه، که متصف به اعلی درجات اعتدال است، تولد

یافت به قلب تقیّ نقیّ احدی احمدی، الثابت فی حاقّ الوسطیة والبرزخیة والعدالة؛ و قال: **نحنُ السابقونَ الآخِرونَ**. از همین جهت در ازل الآزال آنچه که بر کلیهٔ انبیاء و اولیاء از امم سابقه و لاحقه افاضت شد، بر کتاب استعداد آن حقیقت الهیه دفعتاً نازل گشت. و او درحقیقت به حسب عین ثابت و قابلیتْ منشأ ظهور قابلیات است؛ و در مقام ظهور در عرصهٔ فعلْ واسطهٔ کلیهٔ کمالات است؛ و آنچه بر کتاب استعداد او رقم زده شد، به ظهور تدریجی در عوالم خلقی ظاهر گردید. کریمهٔ **إنّا أنزلناه** اشارت است به وجود جمعیِ کلام الهی در مقام علمی اجمالی و قرآنی. و قوله: **فی لیلةِ القَدْر** اشاره است به نزول حقیقت قرآنیهٔ شامل جمیع حقایقِ خاصِ مرتبهٔ الهیه و کونیه در بنیهٔ احمدی و قلب بالغ به مقام «قاب قوسینِ» محمدی. چه آنکه به اعتبار فنای آن حقیقت در مقام احدیت نزول و تنزل امکان ندارد، جز تنزل آن حقیقة الحقایق، بدون تجافی از مقام ذاتی خاص خود که از آن به «قلب واقع در مقام سرّ» تعبیر می شود، به مرتبهٔ «قاب قوسین».

نفس انسانی بعد عبور از مقام عقلِ منوّر به نور شرع و منزه از تبعات نفس، به مقام «قلب» می رسد. و در مقام قلب دریچه‌ای از مقام غیب بر او گشوده شود؛ و با ادامهٔ سیر معنوی و عروج روحانی باب تجلیات اسمائیه بر او گشوده شود و به مقام «روح» رسد. و مرتبهٔ روحیه محاذی مقام «واحدیت» قرار دارد، که از آن تعبیر به مقام «قلب بالغ به مقام روح» می نمایند.

از آنچه ذکر شد فهمیده می شود که چرا مؤلف محقق، امام خمینی، أعلی الله مقامه، مکرر در رساله تصریح نموده‌اند که «فیض اقدس» باطن مقام ولایت محمدیه، علیه‌السلام، است. مرادشان آن است که مرتبهٔ «واحدیت»، که از آن به مرتبهٔ اسماء و صفات و مقام ظهورِ اسماء و تعینات اسماء، یعنی اعیان ثابته، تعبیر کرده‌اند، ناشی است از مقام احدیت؛ و صورت و تعین و ظهور اسماء و تمیز آنها بتفصیل و تعین هر اسمی یا صفتی، به عین ثابت، که صورت معلومیت حق به ذات خود است، می باشد. و آنچه ظهور بهم رساند انحاء تعقلاتِ حق است. و علم حق به ذات مستلزم تعینی است در مقام ظهور و تفصیل اسمائی، که در مرتبهٔ علم تفصیلی در تعین ثانی حاصل گردد؛ و هر اسمی را صورتی علمی و عینی است که صورت معلومیت ذات است.

باید توجه داشت که بین «احدیت» و «واحدیت» از آن جهت که این دو مرتبهٔ تعین ذات است تباین نیست؛ و خارج است از مقام خلق؛ چه آنکه آنچه تحت ذُلّ کلمهٔ «کُن» وجودی قرار گیرد مخلوق است. و از اهل بیت طهارت، علیهم السلام، مأثور است که کُلُّما وَقَعَ اسمُ شیءٍ ما خَلاَالله فهو مخلوقٌ. و نیز مأثور است: یَجوزُ أَنْ یُقال إنه شیءٌ، یُخْرِجُهُ مِنَ الحَدَّیْنِ: حدِّالتعطیلِ و حدِّالتشبیهِ.[10]

و نیز باید به این دقیقه توجه داشت که اسماء و صفات از جهت مقام جمعی، که به آن «اسم الله» گویند، دارای مظهر واحدی است که آن به «حقیقت محمدیه»(ص) موسوم است. و این عین ثابت جمعیْ درواقع واحد، و حق به جمیع اسماء و صفات در این عین ثابت واحد متجلی است، و «صورت معلومیت ذات» عنوانی است که به این عین، و بر جملهٔ اعیان، داده‌اند. و از باب وحدت ظاهر و مظهر، حضرت ختمی معنای اسم اعظم است. بنابر آنچه ذکر شد، عین ثابت محمدی (ص) مشتمل است بر اعیانِ کافهٔ موجودات، و بر دیگر اعیان سمت سیادت مطلقه دارد. در مطالب گذشته عرض شد که کثرت اسمائی و اعیانی در مرتبهٔ «واحدیت» و «صمدیت مطلقه» فقط به اعتبار تفصیل عقلی است، و حقیقت حق از جهت تعین اُلوهی به وحدت و صرافت خود باقی است.



تحقیق اجمالی در مباحث گذشته و بیان اصل مطلب در حد تقریر و تحریر

ارباب تحقیق از بزرگان اهل حق گفته‌اند حق به اعتبار ذات و مقام کنز مخفی و غیب‌الغیوب از هر تعینی منزه است؛ و احکام اوّلیت و آخریت و احدیت و واحدیت و اوصاف ظهور و بطون در هویت غیبیه به تحقق ذاتی مستهلك در احدیت ذاتیه متحقق، و کلیهٔ ما فی الوجود به استجنان ذاتی در غیب مغیب مندرج بود. و آن‌گاه که شاهد خلوتکدهٔ غیبْ خویش را بر خویش جلوه داد، جلوهٔ اوّل بر صفتِ

۱۰ـ «اصول» کافی، «کتاب توحید»، «باب طلاق القول بأنه تعالی شیء».

وحدتِ تام بود. چون این وحدت را، که اصل الاصول کل الفاعلیات والقابلیات است، مضاف به باطن وجود لحاظ کردیم، چون منتشأ از ذات است ناچار متعلق آن بطون ذات خواهد بود. و از این اضافه، یعنی از اضافهٔ وحدتِ متعینِ از ذات، اسم «احد» جلوه‌گر گردید. و از آنجا که تعین کنتُ کنزاً به تعین فأحببت اضافه شد، یعنی از جهت تعلق آن به ظهور ذات، آن هویت غیبیه به صفت وحدتی دیگر، که حامل کلیهٔ فاعلیات و قابلیات است، متصف گردید. اما اعتبار کثرت اسمائی و اعیانِ لازم اسماء در آن به اعتبار عقل است، و اصل ذات به صرافت خود باقی است. از تجلی در مظاهر خارجیه و خلقیه است که کثرت ظاهر می شود؛ و از تضاعفِ کثرات بسایط حاصل می گردد؛ و بالأخره از طریق حرکتِ انعطافیِ لازم وجود جهتِ ظهورِ سرِّ «آخریتْ» قوس صعود حاصل آید. و عجب آنکه حقیقت وجود همیشه و دایماً در کمال عزّ خود مستغرق است، و عین ممکن همیشه عدمی است. و بین «عدم» و «عدمی» فرق است. و نیز فرق واضح است بین عدمیت اعیانِ ممکنه و اثرِ فیض وجودی که به «وجود خاص» و «اثر» از آن تعبیر شده است. عدمیت در ماهیت ممکن از آن لحاظ است که ماهیت ظل وجود است و جهتی جز حکایت ندارد. و اگر بر وجود امکانی «عدمی» اطلاق شود، از آن جهت است که ظل اسماء الهیه است و خود عین ربط و حکایت است.

نقل و تحقیق

ابو رزین عقیلی از حضرت ختمی مرتبت، علیه و آله‌السلام، سؤال نمود: **أَیْنَ کانَ رَبُّنا قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ الخَلْقَ؟** قال علیه‌السلام: **کانَ فی عماءٍ مافَوْقَه هواءٌ و ماتَحتَه هواءٌ.** [۱۱] برخی «عماء» مذکور در حدیث را مرتبهٔ احدیت، و برخی مقام واحدیت دانسته‌اند. در حدیث دیگر مذکور است: **کانَ قَبلَ أَنْ یَخْلُقَ الخلقَ فی یاقوتةٍ بَیْضاءَ.**

مراد از **مافوقه هواء** آن است که حقیقت وجود، یعنی حقیقة‌الحقایق، به حسب اشتمال بر جمیع اسماء کلیه و جزئیه و مظاهر اسمائیه به وجود استجنانی ذاتی،

۱۱ـ این حدیث را ترمذی و ابن ماجه و احمدبن حنبل نقل کرده‌اند. رجوع شود به نقدالنصوص، چاپ پروفسور ویلیام چیتیك، قسمت «تعلیقات»، ص ۳۴۱. از ابو رزین به «أعرابی» در مواردی تعبیر شده است: **قال النبی (ص) فی جواب سؤال الأعرابی.**

اختصاص به نسبت و جهتی از جهات خاص ندارد؛ و آنچه از صفات و اسماء به او اضافه شود، به نحوٍ عدم تعین اعتبار شود، لا إلی ما هوأعلی منه ولا أدنی. چه آنکه نسب و اعتبارات کلاً از تنزل و تجلی و ظهور آن حقیقت، بدون تجافی از مقام و مرتبه یا حقیقت غیبیه که «کنز محض» بر آنِ اطلاق شده، حاصل شود. و حقیقت ذات همیشه در کمال عزّت و کبریایی خودِ مستغرق است؛ چه قبل از خلقت و ایجاد و اظهار کلمات وجودیه، و چه بعد از تنزل از مقام کنزیت مخفیه.

آن حقیقة الحقایق ازلیه، که حضرت ختمی مقام، علیه‌السلام، فرمود: کان فی عماء و نیز فرمود **کان فی یا قوتة بیضاء**، بدون تجافی از مقامْ در حجاب اسماء و حجب صفات به صفت تجلی و ظهورْ در مراتب و مقامات و ظهورات ناشی از آن حقیقتْ ساری و ظاهر است، بدون قبول تأثیر و تحول از غیر؛ چه آنکه آن حقیقة الحقایق «مُحوِّل الحول والأحوال» است، نه متحول به صور خلقیه و تعینات قبل از ظهور کثرت و بعداز ظهور در مجالی و مظاهر. والحدیث «التحول»، المأثور من النبی، صلی الله علیه و آله، ناظر إلی تحوله فی ظهوره من جهة أسمائه. و هو متنوِّع بحسب الظهور، لا أنه متحوِّل.

حقیقت ذات ازلاً و ابداً کنز مخفی و غیب الغیوب و متصف به احدیت ذاتیه است، که نه کسی زونام دارد نه نشان. و عین ممکن در عدمیت و بطون باقی است.

«ممکن ز تنگنایِ عدم ناکشیده رخ　　　واجب ز جلوه‌گاه قِدم نانهاده گام
در حیرتم که این همه نقش عجیب چیست　　　بر لوح خاطر آمده محفوظ خاص و عام»

و نعم ما قیل

«معشوق برون ز عالم امکان است　　　ممکن به مکان در طلبش حیران است
ناید به مکان آن نرود این ز مکان　　　اینست که درد عشق بی درمان است».

تنبیه فیه تحقیق

ذات به معنای صحیح یا به وجه اطلاق منشأ انتزاع صفات و یا مرجع استناد اسماء است. از آنجاکه حقیقتِ حقْ موجود مطلق است و منزه از «ذات» به معنای معروف بین ارباب کلام، از اشعریه و معتزله، قهراً حقیقت ذات همان حقیقت مطلقهٔ علم و قدرت و دیگر صفات کمالیه و نعوت جلالیه است؛ به شرطی که اسماء

و صفات نیز به حسب حقیقت، مانند اصل حقیقتِ هستی ِ جامع اوصاف، به نحو عدم تعین لحاظ شوند. آن حقیقت مطلقه مُدرَک و مشهود احدی واقع نشود جز ذات مطلقه. پس، به بهانهٔ آنکه ذاتْ مرتبهٔ عدم ِ لحاظ غیر و عاری از جمیع تعینات است، نباید علم ذاتی را از ذات، العیاذبالله، نفی کنیم. معنای عدم اعتبار بطون و ظهور و اطلاق و تقیید، و نفی هرآنچه که مشعر به تعین است، آن نیست که علم ِ ذاتی ِ مطلقِ عاری از قید اطلاق را هم از آن اصل الاصول ِ کافهٔ اسماء کلیه و جزئیه و منشأ جمیع ذراری و دراری وجود نفی، و آن را در «تعین ثانی» لحاظ نماییم. و هوالموجود، أوالوجود، الذی بهویته استحق أن تنبجس منه کل الکمالات؛ و من جملتها عدم الإنتهاء، و نفی الإدراك والحکم بأنه لایُدرَك و هو یدرك ذاته.

در مباحث گذشته بیان کردیم که اوّلین تعین حق و ظلٍّ ممدودِ غیبی ِ ذاتْ وحدتی است که اصل و پایه و مایه و خمیرهٔ جمیع فاعلیات و قابلیات است. و از جهت اضافه به غیب ذات «احد» نام دارد، که اوّلین وصف مقام غیب الغیوب است که **قل هوالله أحد**. و به لحاظ تعلق این وحدت به ظهور و جلوهٔ ذات إلی أن تصل إلی الکمال الأسمائی آن را «واحد» گویند. و فیض وجود از ناحیهٔ این اسم ظاهر شود. و حقیقت مطلقهٔ حق به اعتبار تعین ألوهی واحد و بسیط صرف است؛ و کثرات اسمائیه و تعینات صور اسماء الهیه فقط به لحاظ عقل است و لاغیر. این واحدِ جامع جمیع فعلیات و حافظ جمیع قابلیات و اعیان ثابته در مشهد علم تفصیلی، طالب مظهر و عین ثابتی است که مانند اسم «الله» که سمت سیادت بر جمیع اسماء دارد، آن مظهر نیز امّ القابلیات و سمت سیادت بر کافهٔ اعیان قابلیه داشته باشد. واعلم، أن الحق جعل هذا الإسم مرآة للإنسان. فإذانظر بحقیقته و وجهه، علم حقیقة **کانَ الله ولا شیءَ معه**. و کشف له أن سمعه سمع الله، و بصره بصرالله. ولذا قال الله: **لایَزالُ العبدُ یَتقَرَّبُ إلیَّ بالنوافل حتَّی أُحِبَّهُ. فَإذا أَحْبَبْتُهُ، کنتُ سمعَه و بصرَه و رجلَه و یدَه.**

شیخ اکبر در فصوص الحکم، در مقام بیان کمال اسمائی و تحقیق در اینکه در آن مرتبه که حق در کمال ذاتی و تجلی و ظهور ذاتی و شهودالذات للذات و شهود اسماء و صفات و مظاهر اسمائیه و صفاتیه در مقام جمع و تفصیل است، از خبر خبری نیست ـ یا به عبارت بهتر، تجلی در مقام غیب قبل از ظهور کثرتْ توقف بر

مظهر امکانی ندارد، و در کمال اسمائی و تجلی در مرتبهٔ تفاصیلِ خلقیْ وجود و ظهور اعیان ثابته را مدخلیتی است و این اعیان مظاهر اسماء الهیه‌اند و به فیض اقدس از مقام احدیت در مرتبهٔ واحدیت و الوهیت و مقام علم تفصیلی تحقق یافته و صورت معلومیت ذات اند ـ گوید:

> لمّاشاء الحق سبحانه من حیث أسماؤه الحسنی، التی لایبلغها الإحصاء، أن یَری أعیانها ـ و إن شئت قلت أن یری عینَه فی کون جامع یَحصرالأمر کله لکونه متصفاً بالوجود و یظهر به سرُّه إلیه. . . وقد کان الحق سبحانه أوجد العالم کله وجود شبح مسوّی لا روح فیه، فکان کمرآة غیر مجلوَّة. . . فاقتضی الأمرُ جلاءَ مرآة العالم؛ فکان آدم عین جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة.[۱۲]

حقیقت کمال اسمائی جز از طریق ظهور حق در عین ثابت انسان کامل تحقق نپذیرد. و کلیهٔ ملایکهٔ سکنهٔ جبروت و ملکوت و عالم شهادت از ابعاض و اجزای این حقیقتِ کلیِ جمعیِ احدی محسوب می شوند؛ و حقیقت حق به جمیع مظاهر و اسماءْ حاکم بر مظاهر عالم است. ولی فرق است بین رؤیت حق خویش را در مقام غیب و اجمال و ظهور و تفصیل در عرصهٔ شئون ذات، و شهود خود در مظهری که به وجود خلقی تعین پذیرد ولی از حیث سعه و کمالِ قابلیتْ جامعِ جمیع وجودات و عین او مشتمل بر کافهٔ اعیان و مفاتیح عالم غیب (جبروت) و عالم غیبِ مضاف و شهادت مطلقه باشد، و در مقام رجوع به حق و اتمام تنزلاتِ وجود در قوس نزولْ باب الأبوابِ رجوع بدایات به نهایات شود؛ فهو باب الأبواب. و هر صاحب کمالی ناچار است این طریق را بپیماید.

این حقیقت، یعنی کون جامعِ مشتمل بر کافهٔ اسماء جزئیه و کلیه، مفتاح غیب نیز می باشد. و هو، صلوات الله علیه، یرجع إلی أصله من دون واسطة. و در حکم اوست اولیاء کمل از محمدیین؛ و قوافل وجود در این صراط به اصل خود پیوندند. شیخ ابن عربی صاحب کون جامع را، که مشتمل بر جمیع حقایق وساری

۱۲ـ فصوص الحکم، آغاز «فص آدمی».

در جمیع حقایق است، مظهر تام حق و مجلای فیض وجود، دنییً و آخرةً، دانسته و گوید: **به ینظرالله إلی الخلق، فیرحمهم.**[۱۳]

از آنجا که حقیقت هر شیء نحوهٔ تعین آن است در علم حق و تعین آن حقیقت به مقام «أو أدنی»، لذا اگرچه اوّلین ظهور خلقی آن حقیقت مقام «مشیّت» یا ظهور در صورت عقل اوّل و روح نخستین است، ولی استعداد ولوج در «واحدیت» و «احدیت» (اوّلین تعین وجود مطلق یا وحدتی که اصل کلیهٔ قابلیات و جامع بین احدیت و واحدیت است) که اوّلین تعین آن حقیقت است، ممکن التحقق، بلکه واجب التحقق است. چه آنکه حظ آن حقیقت از مقاماتْ مقام «أو أدنی»، و از درجات درجهٔ اکملیت و تمحض و تشکیك، و از بطونِ سبعهٔ قرآنیه نصیب او بطن هفتم است، و حسنات او را نهایت نیست. بهرهٔ آن حقیقت از تجلی تجلی ذاتی است. و این درجات و مقامات برای ورثهٔ خاص او از محمدیین، که نسبت تام با آن حضرت دارند، یعنی نسبت وراثت به حسب حال و مقام و علم و نسبت «طینی» و فرزندی، نیز ثابت است. و إن کنت فی ریب و شك فیما حققناه، فارجع إلی ما حققه أولیاء العرفان والتصوف؛ و کن متأملاً فیما ذکره الإمام المؤلف فی الرسالة و حققه حق التحقیق.

قال الشیخ البارع العارف، صاحب کتاب الإنسان الکامل، الإمام العارف، عبدالکریم الجیلی:

> **فقد سبق فیما قلنا إن الحق إذا تجلی علی عبده و أفناه عن نفسه، قام فیه لطیفة إلهیة. فتلك اللطیفة قد تکون ذاتیة، وقد تکون وصفیة. فإذا کانت ذاتیة، کان ذلك الهیکل الإنسان هوالفرد الکامل والغوث الجامع؛ علیه یدور أمرالوجود، و له یکون الرکوع والسجود، و به یحفظ الله العالم. و هوالمعبر عنه بـ«المهدی» و «الخاتم»، علیه السلام؛ و هوالخلیفة. و أشار إلیه فی قصة آدم**

۱۳ـ أی، یرحمهم بالإیجاد و إیصال کل ممکن إلی کماله. چه آنکه این انسان «حادث» است به اعتبار ظهور در نشئت دنیاویه؛ و «ازلی» است به اعتبار وجود سِعی قَدَری و وجود عقلانی و ظهور مثالی مسبوق به عدم ذاتی غیرزمانی، که لا ابتداء له ولا انتهاء به معنای اتصاف آن حقیقت بالأزلیة والأبدیة.

تنجذب الحقائق، أی الموجودات، إلی امتثال أمره، إنجذاب الحدید إلی المغناطیس.[۱۴] و یقهر الکون بعظمته؛ و یفعل مایشاء بقدرته... غیر مقید برتبة، لا حقّیة إلهیة و لا خلقیة عبدیة.[۱۵]

عارف عبدالکریم جیلی در جزء دوم فرموده است:

و من أشراط الساعة خروج المهدی، علیه‌السلام؛ و أن یعدل أربعین سنة فی الأنام؛ و أن تکون أیّامه خضراء ولیاله زهراء... ومن أراد معرفة خروج المهدی ـ و هو صاحب مقام المحمدی ـ فلیطالع کتابنا المسمی بـ الکهف والرقیم فی شرح بسم‌الله‌الرّحمن الرّحیم.[۱۶]

نتیجه

از آنچه که بیان شد مراد مؤلف محقق عارف، أعلی‌الله مقامه، معلوم می‌شود. ازجمله، آنچه را که راجع به ذات و حقیقت وجود معرا از کلیهٔ قیود، ازجمله قید اطلاق، و نیز آنچه راجع به حقیقت ولایت محمدیه و وارثان آن حضرت، یعنی ائمهٔ طاهرین علیه و علیهم السلام، بیان فرموده‌اند؛ و مکرر تصریح و تأکید نموده‌اند که باطن خلافت و ولایت محمدیه «فیض اقدس» است؛ و همچنین آنچه را که در نحوهٔ تعین احدی و واحدی و تجلی حق به اسم جامع کلی در مظهر کلی محمدی و تجلی و ظهور در مرآت حقایق امکانیه ذکر نموده‌اند. و نیز آنچه که در «مصباح» بیست و هفتم مذکور افتاده است که **هذه‌الخلافة روح الخلافة المحمدیة**. چه آنکه ماورای اولیای مخصوص به تجلی ذاتی و فوق مقام فرد اکمل از اقطاب وجود، نیست جز حقیقت مطلقهٔ حقیقة‌الحقایق و غیب محض. مصنف، قدس‌الله روحه، در آخر «مصباح» بیست و هفتم مرقوم فرموده‌اند:

۱۴ـ و قیل فیه، علیه و علی آبائه‌السلام: والکلُّ عبارةٌ، و أنتَ المعنی. یا مَنْ هو للقلوبِ مغناطیسُ.
۱۵ـ الإنسان الکامل، قاهره، ج ۱، ص ۴۴.
۱۶ـ منبع پیشین، ج ۲، ص ۵۱ـ۵۲.

قال شیخنا فی المعارف الإلهیة، فی أوّل مجلس تشرفت بحضوره و سألته عن کیفیة الوحی، فی ضمن بیاناته، أن «هاء» فی «إنا أنزلناه» إشارة إلی الحقیقة الغیبیة النازلة فی بنیة المحمدیة.

شیخ عارف محقق، ملاعبدالرزاق کاشی، در تأویلات گفته است:

«لیلة القدر» هی البنیة المحمدیة، حال احتجابه فی مقام القلب بعدالشهود الذاتی.

برای حضرت ختمی مقام در حال شهود ذاتی و فنا در عین وجود، در مقام «سرّ» بلکه «خفی»، بدون تنزل یا احتجاب به مقام «قلبْ» تلقی حقیقت قرآن ممکن نبود. و نیز در ابتدای بلوغ به مقام «قلب» نیز استعداد تلقی حقیقت جمعی قرآن امکان نداشت؛ چه آنکه مظهر حقیقت قرآن قلبی است که بالغ به مقام «روح» و «سرّ» و «خفی» و «اخفی» باشد، و در مقام شهود ذاتی مع نَزلة یسیرة و تنزل در حدی که «فاصلة ما» موهوم تحقق یابد تا مظهر تجلی قرآنی قرار گیرد.

امام، علیه‌الرحمة والرضوان، سورهٔ مبارکهٔ «قَدْر» را تفسیر و اشاراتی به «تأویل» نیز نموده‌اند.

در «مصباح» سی ویکم مؤلف علامه به بیان معنای حدیث منقول از حضرت ختمی مقام در جواب سؤال ابورزین عقیلی و تحقیق در حضرت «عمائیه» پرداخته‌اند، که حقیر در مباحث گذشته آن را بیان داشت. و نیز در اوایل بحث، در نحوهٔ ظهور تعین وجود مطلق به «احدیت» و «واحدیت» مفصل بحث نمودیم.

در مقام بیان این مطلب مهم موجود در مسفورات ارباب عرفان که **«الأعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ولم تشمّ.** و این اصل مسلم که سنخ وجود متحقق بالذات است، و تقریر آنکه به چه نحو می توان قبول کرد که **الأعیان الثابتة وجودات خاصة علمیة.** اشاراتی و تنبیهاتی لازم است.

مرحوم مبرور، آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی، از تلامیذ بزرگ استاذ مشایخنا العظام، میرزا محمدرضای قمشه‌ای، رضوان الله علیهما[۱۷]، در مقام دفاع از مشرب عرفا و محققان از اولیای معرفت، و ذکر این نکته که فهم آثار ارباب عرفان از عهدهٔ غیر ارباب حق ساخته نیست، گوید:

لاتسارعن إلی أن تنسبوهم إلی المجازفة فی الکلام والمناقضة فی القول. لأنهم بنور ضمائرهم و قوة بصائرهم حکموا ببطلان ماسوی الوجود، حیث وضعوا أن الأعیان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود، و أن الوجود زائد علی الماهیة، بمعنی اشتمال الوجود الإمکانی علی معنی غیر حقیقة الوجود، و إلا لم یکن وجوداً إمکانیاً، بل وجوداً مطلقاً، فلم یکن صدوره عن الوجود المطلق ممکناً، و إلالزم صدور الشیء من نفسه و تعدد الشیء بنفسه و تکرره بأصل حقیقته؛ و هو فی بدایات العقول مستحیل. و حکموا بأن الأعیان الثابتة صور الأسماء الإلهیة؛ و صورة الأسم هی علم الحق بحقیقة الإسم التی هی الوجود المتجلی بتجل کمالی هو صفة إلهیة؛ و علم الحق وجوده، و وجوده عین ذاته؛ فلایمکن أن یکون الأعیان الثابتة من حیث کونها صور الأسماء أمور عدمیة راجعة إلی العدم، أو واسطة بین الثابت واللاثابت أوالموجود والمعدوم؛ کما قد یظن

۱۷ـ آقا میرشهاب الدین نیریزی به اسم «آقامیر» شهرت داشت. او معاصر آقامیرزا هاشم اشکوری، و آقا میرزا حسن کرمانشاهی بود. علاوه بر تدریس آثار ملاصدرا، حوزهٔ درسی در تفسیر قرآن مجید داشت که خواص از تلامیذ او در درس تفسیرش حضور می یافتند. نام این درس «تفسیر الإلقاء» بود. از افادات او در این درس تبحر او در علوم قرآنی بخوبی معلوم می گردد. مرحوم آقامیرزا محمدرضا ـ یا به قول آقامیرزا مهدی آشتیانی «آمْ رضا» ـ در اوایل ورود به طهران، در ایام تعطیلی، برخی از آیات قرآنیه را (آیات ذات و صفات و افعال و آیات ولایت و آیات هدایت و مختصر آیات متفرقه که دارای مضمون مشترك هستند) تفسیر و تأویل می نمود. اما بعدها به عللی آن بحث را ترك نمود. آقا میرشهاب الدین حکیم شیرازی در دوران تدریس دنبال کار استاد را گرفت، و از عهدهٔ این کار برآمد؛ ولی مانند استاد خود در بیان تأویل آیات ید باسط نداشت. آقا محمدرضا پیرامون سورهٔ مبارکهٔ «الکوثر» درست ۶ ماه تمام بحث کرد. گفته‌اند در اثنای بحث صورت او برافروخته و طلاقت لسان و عذوبت بیان در او رو به اشتداد می رفت تا بدان حد که شخص مستعد از تأثیر بیاناتش مدهوش می شد.

بعض الظن. فإن بلغك عن حكيم فيلسوف أن الماهية ليست من حيث هی إلاهی، و أنها ليست بذاتها بموجودة ولا معدومة، بل ولا شیء من طرفی النقيض، و توهمت أنه يقول بالواسطة بين الموجود والمعدوم، فاستغرقْ فی لُجَّة ذلك الكلام و خضه مع الخائضين حتى تعلم أن الفيلسوف يريد بذلك مايريد العارف بكلامه حيث يقول: الأعيان الثابتة ماشمَّت رائحة الوجود ولن تشمّه. و فی ذوق يكون المراد من قوله تعالى: «كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ.» ذلك من دون اختلاج ريب و اعتلاق شبهة. فإن قلت: لايمكن الواسطة بين الموجود والمعدوم من كلمة اهل الذوق والفيلسوف صريحة فيها. قلت: المراد من كلمته سلب الموجودية والمعدومية على سبيل العدول، أو إيجاب سلب المحمول. فحيث إن فی حمل الموجود أوالمعدوم، بأیّ نحو من النحوين المذكورين، شائبة من الثبوت للماهية، كان الجواب الحق أن الماهية ليست من حيث ذاتها بموجودة ولا معدومة. فمرجع كلمته و مفاد مقالته محصَّل مرام أهل الذوق حيث شاهدوا أن الأعيان الثابتة لا تشمّ ولم تشمّ رائحة الوجود. و أيضاً، المراد من قولهم بأن الماهية بالحمل الأوّلی الذاتی غير الوجود، ذلك حيث إنها بذلك الحمل عنوان لما هو غير الوجود؛ و هو التعين العدمی والإمتياز الماهوی عن الوجود المطلق؛ فهو بذلك الإعتبار لا يستشمّ رائحة الوجود. فإن قيل: نعقل الماهية و نغفل عن وجودها، والمغفول غير المعقول. أجيب بأن الغفلة إنما هی عن الوجود الخارجی؛ ولا يمكن الغفلة من الوجود الذهنی، و إلا يرتفع الماهية عن عرصة التعقل حيث إنها نفس الوجود الذهنی والمقدّر أنها معقوله؛ هذا خلف. و تمام السّر أن الغفلة من الوجود الذهنی و كونها معقولة متنافيان. واعلم، أن التغاير بينهما بوجه؛ والتغاير بوجه الإطلاق متغائران؛ ولا يمكن لأحد أن يثبت المغايرة بين الماهية والوجود على سبيل الإطلاق.

چه آنکه وجود منحصر به وجود خارجی و ذهنی نمی باشد. وجود خارجی و

ذهنی از اطوار و شئون حقیقت مطلقهٔ وجود است که محیط به حقایق خارجیه و ظهورات ظلیهٔ ذهنیه است. و آنچه که متحقق بالذات است، وجود مطلق عاری از کلیهٔ قیود است، ازجمله قید اطلاق. فإذا کان مطلق الوجود متحققاً، ناچار وجود مقید نیز متحقق است؛ چه آنکه مقید از جلوات و ظهورات مطلق است: «**و هوالَّذی فِی السَّماء إلهٌ و فِی الأَرْضِ إلهٌ. و إنَّه بکلِّ شیءٍ مُحیطٌ.**» ولی این اصل مسلم نزد ارباب حق و یقین باید محفوظ باشد که مطلق در مرتبهٔ مقید متحقق است، و مقید متقوم به مطلق است؛ ولی مقید در مرتبهٔ مطلق تحقق ندارد، که **کان الله ولا شیء معه**. و الآن کماکان. کما صرح بهذا الکلام النوری أبوإبراهیم، موسی بن جعفر، علیهما السلام.

مرحوم نیریزی شیرازی می افزاید:

فالمطلق متحقق، و بتحققه یتحقق المقید. و حیث تحقق المطلق فلا یمتازعن شیء من الأشیاء العلمیة أو العینیة. فإن حصل الإمتیاز، فإنما هو من شطر التقییدات الإمتیازیة؛ لامن مشرق الإطلاق الحقیقی. و کلما هو ممتاز عن الوجود المطلق، إمتیازاً منبعثاً من أنفسها لا من المطلق، فهو من حیث الإمتیاز عن الوجود المطلق لیس بموجود، و إلا لم یحصل الإمتیاز عنه، والمفروض خلافه. و من حیث کونه مشاراً إلیه، عائد إلی الوجود، راجع إلیه، صائر إیّاه. قوله: «أَلا إلَی الله تَصیرُ الأُمورُ» إشارة إلی صیرورة الماهیات من حیث هی صور علمیة إلی الوجود المطلق. و قوله: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ» إشارة إلی رجوع الأشیاء، أی رجوع وجوه الإمتیاز، إلی العدم والهلاک. فإن قیل: إذا کانت الماهیة من حیث هی هی عین الوجود، فکیف یجوز أن یعرضها الوجود؛ و إلا یلزم أن یعرض الوجود للوجود، لکن الشیء لایعرض لنفسه؛ فیلزم أن لایعرضها الوجود، ولیس کذلک. قلنا: الشیء قد یعرض لنفسه لا باعتبار واحد، بل باعتبار تعدده، کعروض الکلی للحصّة. و بالجملة، یعرض الماهیة الکون فی الخارج تارة، والکون فی الذهن

تارة أخرى. فالماهية حقيقة من الحقائق، تنسب تارة إلى المرآة الخارج، و أخرى إلى مرآة الذهن، فيحصل الكون الخارجى والكون الذهنى. كما أن الماهية تقرّرت فى نشأة العلم بإضافة الوجود المطلق إلى نشأة العلم. و من أجل هذا قيل: الوجود هوالكون والحصول. و ذلك اتضح أن الوجود بمعنى الكون والحصول نازلة من نوازل الوجود المطلق؛ كما أن الصور العلمية الحاصلة فى نشأة العلم الربوبى والصورة العينية الخارجية من نوازله و رواشحه و روابطه و توابعه و فروعه و أظلاله و أشعته و شؤونه. والماهيات ليست إلا هذه الصور العلمية. والصور العلمية وجودات خاصة علمية، تبعية للوجودات الأسمائية التابعة لوجود الحق الذى هو حاق الكون و متن التحصيل و عين الأعيان و اصل الحقائق فى الأعيان والأذهان. فبقدر نور الوجود تظهر الأعيان: فأن ظهر نور الوجود قوياً، كما فى العين، تظهر الماهيات و لوازمها قوية. و إن ظهرت فى الذهن، تظهر تلك و لوازمها ضعيفة.

تا آنچه که نقل شد، مطالب مرحوم استادالمشایخ قدری رفع استبعاد نمود از گفتهٔ کسانی که وجود و ماهیت را دو سنخ مباین پنداشته‌اند. و اگر برخی خیلی تنزل کرده‌اند، ماهیت را حد و ظل وجود، بلکه آن را ثانیهٔ ما یراه‌الأحول دانسته‌اند. برخی نیز از این باب که علم حق از سنخ صورت و تعین ورای وجود نمی باشد، شدیداً قول به اعیان ثابته و صور قدریه را نفی، و تکثر اعیان را کثرت حقیقی پنداشته‌اند. عدم ورود به مشرب ارباب تحقیق و اساطین معرفت و کشف و عدم درک لسان خاص آن جماعت و صعب المنال بودن طریقهٔ آنان موجب طعن و نقد گردیده؛ و از استماع عدمیت اعیان ممکنه به تکفیر موحدان نیز پرداخته‌اند که:

وكَمْ مِن عائبٍ قولاً صحيحاً   و آفاته من الدّرك السقيما

مرحوم مصنف، امام، ضاعف‌الله قدره، در تعلیقه بر «مقدمهٔ» قیصری، در نحوهٔ ظهور کثرت در مرتبهٔ الوهیت و واحدیت به نحو اختصار جهت رفع توهم

قاصران اشارات و تلمیحاتی در سلك تحریر آورده‌اند.

در مباحث گذشته پیرامون قول امام (قده)، که در مقام بیان انطواء ذات نسبت به اسماء و اعتبار اسماء کلیه و جزئیه در ابطن بطون ذات در «مصباح» سوم و چهارم گفته‌اند: **فإن البطون والغیب اللذان نسبنا هما إلی هذه‌الحقیقة**. و قوله فی «مصباح» الرابع: **و هذه‌الحقیقة غیر مربوطة بالخلق.** بیان کردیم که حقیقت وجود و احدیت ذاتیه، یا به تعبیر دیگر الوجود من حیث هو، لیس له بطون متقدم علی ظهور، ولا ظهور منبعث عن البطون؛ لأنهما إسمان إضافیان یستلزمان اعتبار غیرالوجود من حیث هو؛ وما یستلزم اعتبار الغیر من حیث هو، فهو مغائر للوجود من حیث هو؛ وما یغایرالشیء لیس هو؛ فالوجود لیس من حیث هو بظاهر ولا باطن. ولذا قیل: إن الحقیقة البحتة والمطلقة لا نعت لها ولا وصف ولا اسم ولا له إضافة إلی شیء. آن حقیقت از جهت عدم تعین و مقام غیب‌الغیوب نه به مبدئیت متصف است، و نه به اوّلیت و آخریت.

اما اتصاف آن حقیقت به وحدت. اگر ما «وحدت» را وحدت اطلاقی عاری از کلیهٔ قیود، ازجمله قید اطلاق، لحاظ کردیم، و به تعبیر واضحتر وحدت را مانند اصل وجود و ذاتْ غیرمتعین دانستیم، منطبق بر احدیت ذاتیه است که از آن به «حقیقة الحقایق» تعبیر کرده‌اند. اما اطلاق «واحد» به حق و اتصاف آن حقیقت به وجود مطلق، الواجب الواحد المتفرِّد، ملازم است با:

> **تعین الوجود فی‌النسبة العلمیة الذاتیة الإلهیة. والحق من حیث هذه‌النسبة یسمی عندالمحقق بـ «المبدأ»، لامن حیث نسبته غیرها.** [۱۸]

عرض شد که اصل وحدتی که «احدیت» و «واحدیت» از آن منتشأ گردید عین ذات کرّوبی جهات حق است، و نتوان آن را از معانی و اوصاف زاید پنداشت. ولیکن آن وحدت که «تعین خفی» به آن اطلاق توان کرد، دو اعتبار در آن ملحوظ است که منشأ جمیع اعتبارات وارده بر حقیقة الحقایق است:

۱۸ـ رسالهٔ نصوص، صدرالدین قونوی، ط ع نگارنده، ص ۱۸.

یکی از آن دو اعتبار ملازم است با سقوط جمیع اعتبارات؛ که در این فرضْ متعلق آن وحدتْ بطونِ ذات است؛ و اسم «احد» از این جهت به حق اطلاق می شود. و این اسم مضاف است به ذات از جهت اطلاق و ازلیت آن. و به همین جهت بوده است که گفته‌اند در مفهوم «احد» نسبت سلبْ احق یا اقوی از نسبت ثبوت و ایجاب است. در کریمهٔ مبارکه مذکور است: «**قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ**» و معلوم است که مرادْ نفی کلیهٔ کثرات و قلع جمیع جهاتی است که از آن استشمام کثرت می شود. و اسم «احد» از لوازم آن حقیقة الحقایق است.

اما اگر متعلق آن وحدتْ ظهور ذات ملحوظ شود، این وحدت، که اصل الاصول کلیهٔ جهات و اعتباراتِ طالع از وحدت اوّل است، «تعین ثانی» نام دارد. و از «تعین اوّل» به **إنه أوسع التعینات، و هو مشهودالکمل، و هوالتجلی الذاتی، و له مقام التوحید الأعلی، و مبدئیة الحق علی هذاالتعین**، و از «تعین ثانی» به **والمبدئیة هی مُحتدّالإعتبارات، و منبع النسب والإضافات الظاهرة فی الوجود، والباطنة فی عرصةالتعقلات**، تعبیر می شود. یکی از اعتبارات در این موطن، نسبت علمیهٔ ذاتیهٔ حق است به تعین اُلوهی:

> **و هو عبارة عن تعین الوجود فی النسبة العلمیة الذاتیة الإلهیة.**
> **والحق من حیث هذه‌النسبة یسمی عندالمحقق بالمبدأ، لامن حیث نسبة غیرها.** [۱۹]

برخی از ابنای تحقیق و ارباب معرفت (که رفتند و جای آنها را کسی نگرفت)[۲۰] گفته‌اند اوّلین منزل از منازل حق و غیب هویت مقام «واحدیت» و «اُلوهیت» است.[۲۱] آنچه که در عرصهٔ هستی تحقق دارد حقیقت وجود است به مقتضای اسم «الظاهر». و آن حقیقت متجلی است به صور عینیه؛ و در مقام تجلی

۱۹- منبع پیشین، «نص ششم». شیخ کبیر (قونوی)، رضی الله عنه، بعداز ذکر آنچه نقل شد گفته است: **فقد أدرجت لك فی هذاالنص أصل أصول المعارف.**

۲۰- ولله درّ من قال: «یك تن از آیندگان نگرفت جای رفتگان/ از عزیزان رفته‌رفته شد تهی این خاکدان».

۲۱- والمنزل الثانی من المنازل للغیب الهویة، عالم «جبروت» وعالم «قضاوقدر» و اقلام قضائیه و قدریه در مرتبهٔ فعل است. و اوّل مرتبهٔ قضاء «احدیت» است؛ و مقام «واحدیت» اوّلین مقام «قَدَر»ی می باشد.

علمی متجلی است به صور علمیه و اعیان ثابته در جلباب صور اسمائیه و صفاتیه. اعیان خارجیه مظاهر و حکایات اند جهت ظهور حقیقت وجود. و اعیان علمیه و صور قَدَریه مظاهرند جهت بطون وجود و ظهور علم در حضرت علمیه و ارتسام. به عبارت واضحتر، آنچه در عرصهٔ علم ظاهر شود و با باطنْ در این مشهد باشد، یا ظاهر در وجود خارجی، و یا باطن در خارج باشد (چه آنکه هر شیء چه در علم وچه در عین متحقق باشد دارای جهت ظهور است و جهت بطون: **هوالظاهر والباطن.**) کلاً برگشت همهٔ این حقایق به اصل وجود است؛ و این وجود است که به اسم «ظاهر» و «باطن» متجلی در حقایق است. و این احکام من الازل الی الابد جاری است. وعجب آنکه مع هذا جمیع اشیا از جهت امتیازات و اختلافات، که آنهم به آن اصل منتهی شود، به عدم بازمی گردد. حاصل کلام آنکه صور ادراکیه و تعینات نازل، که بر عقل و اذهان ما از مبادی عالیه و اقلام قضائیه و الواح قدریه ظاهر شوند، اشعات و اظلال و ظهورات آن مبادی عالیه‌اند که در نفوس بر سبیل انعکاس و قبول قیود و تنزلات تحقق یابند. و آنچه که از غیب بر عقول و نفوس طالع شود، برگشت آن نوازل به وجود مطلق است، و بلکه عین وجود است.

اعتبارات غیرمتناهیه در «وحدت» به معنای دوم ـ که متعلق آن ظهور ذات است ـ از جهت ظهور ذات به تعین واحدی (و همین جا اشاره می کنیم که ابدیت آن از جهت مبدئیت نیز به نسبت فیضی است که از غیب ذات لاینقطع، به ظهور اعیان ثابته، ظاهر می گردد. که آن نیز به نوبهٔ خود به تبع اسماء الهیه است؛ و دایماً اعیانْ به لسان استعداد ذاتی و قابلی طالب ظهور خارجی اند و فیض از مجالی اسمائیه هرگز منقطع نمی گردد.) و نیز اعتبار حقیقت احدی ـ که متعلق آن بطون ذات است ـ قادح وحدت و بساطت ذاتی ذات نمی باشد، و حقیقت در مقام ظهور کثرت اسمائی و اعیان هرگز کثرت واقعی نپذیرد؛ و ظهور و ابدیتِ حقیقتِ واحد در مقام ظهورْ مندك در بطون و ازلیت احدی است. و لهذه‌الجهة قال بعض الأکابر من أهل الحق:

إن «الواحد الأحد» إسم واحد مرکب کـ «بعلبك» و «معدیکرب».

و از اسماء حاکم بر مظاهر اخروی، هنگام قیامت کبری، اسم مبارك «الأحد» و

«الواحد» است.

گاهی اراده شود از احدیتْ «احدیت لابشرط»؛ به این معنا که مقابلهٔ با کثرت در آن لحاظ نشود؛ و فقط یك تعین، که **ظهور ذاته بذاته و کونه واحداً ظاهراً لذاته فَحَسْبُ** باشد، در آن ملاحظ گردد. به این اعتبار حضرت «عمائیه» نیز به آن اطلاق گردیده است. احدیت لابشرط از هر قید، ازجمله قید اطلاق، «احدیت ذاتیه» است که به مقام «غیب الغیوب» اطلاق می شود که آن نه مقید است، و نه مطلقِ مقید به اطلاق. بلبل خوش الحان دیار تجرید و دستانسرای کشور توحید، عبدالرحمن جامی، نظر به «احدیت لابشرطیه» داشته که فرموده است:

«در آن خلوت که هستی بی نشان بود — به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور — ز گفتگوی مایی و تویی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر — به نور خویشتن بر خویش ظاهر
دل‌آرا شاهدی در حجلهٔ غیب — مبرا دامنش از تهمت عیب
نه با آیینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده دست شانه
نوای دلبری با خویش می ساخت — قمار عاشقی با خویش می باخت
ولی زآنجا که حکم خوبرویست — ز پرده خوبرو در تنگ خویست
نکورو تاب مستوری ندارد — چو در بندی سر از روزن برآرد
نظر کن لاله را در کوهساران — که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق‌شقهٔ گلریز خارا — جمال خود کند زان آشکارا
. . . . — . . . .
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس — تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز هر آیینه‌ای بنمود رویی — به هرجا خاست از وی گفتگویی»[22]

•

مؤلف علامه، قدس الله سرّه، در رسالهٔ حاضر و تعلیقه بر «مقدمهٔ» قیصری، در آنجا که علامهٔ قیصری تصریح نموده است که **الأعیان الثابتة وجودات خاصة علمیة**، در تعلیقه‌ای مختصر بر عبارت محقق قیصری در این موضع اشاره کرده‌اند بر

۲۲ـ مثنوی هفت اورنگ، جامی، به تصحیح مرتضی گیلانی، ص ۵۹۱.

این اصل مهم که این وجودات خاصه تعین اسماءِ الهیه و قائم به اسماء‌اند به قیام صدوری؛ و اسماء نیز از ناحیهٔ تجلی به فیض اقدس ظهور پیدا نموده‌اند؛ و کثرت و صدور اعیان از اسماء و ظهور اسماء از فیض اقدس کلاً در وجود واحد مندك و در عین وجود متحدند.[۲۳] لذا ارباب تحقیق گفته‌اند وجه تسمیهٔ فیض اوّل به «اقدس» به این اعتبار است که فیض و مفیض و مستفیض در عین وجود متحدند؛ و هذا الفیض أقدس من أن یکون غیرالمفیض والمفاض أوالمستفیض. ولی بذر کثرت از ناحیهٔ فیض اقدس به نحو خفا در مرتبهٔ «واحدیت» و حضرت ارتسام و حضرت امکان، و به نحو بارز و ظاهر و متعین به کثرت خارجیه در اراضی مستعده و حقایق قابلیه و فاعلیه تحقق پیدا نموده است.

مغفور له، حضرت امام، رضوان‌الله علیه، در تعلیقه بر شرح قیصری بر فصوص ابن عربی از اینکه مؤلف در مقدمهٔ خود بر کتاب اعیان ثابته را «وجودات خاصة علمیه» دانسته است، آن را امری نامعقول تلقی فرموده و گفته‌اند:

قوله: «هدایة للناظرین. واعلم، أن‌الأعیان الثابتة وجودات خاصة علمیة». لایخفی ما فی هذاالفصل من‌القصور والفتور علی مذهب الناظرین والعارفین.

در «المشکوة‌الثانیة»، درضمن بیان مراتب و درجات ولایت و نبوت، اعیان ثابته را به وجهی از وجوه تشبیه به انوار ضعیفه نموده که تحت حیطة ظهور نورالحق لا ظهور لها.

در مباحث گذشته عرض شد که حقیقت وجود را ظاهری است که از آن به مرتبهٔ «وجوب ذاتی» تعبیر کرده‌اند. و در ذیل این بحث بیان خواهیم کرد که وجوب وجود و یا واجب‌الوجود دارای اطلاقاتی است. و این حقیقت را باطنی است که از آن به «حضرت امکان و ارتسام» تعبیر کرده‌اند. حقیقت «علم» نیز دارای ظاهری

۲۳ـ بیان مراد مصنف علامه و تقریر مقاصد آن بزرگ در مصباح میسور نیست مگر با شرحی مبسوط و بیان تحقیقات اکابر از صوفیه و محققان از عرفا.

است که عبارت است از کثرات متمیزه و مختلفه در حضرت امکان؛ و مرتبهٔ واحدیت و الوهیت و باطن حقیقتِ علمْ وجود واجبی و وجوب ذاتی است. و این دو وحدت مع کافة شؤونهما مستهلك در عین وجودند. و این حقیقت وجود است که به حسب تجلی در حقایق خارجیه و عینیه ظاهر است به صور اعیان و حقایق اکوان؛ و در عرصهٔ علمْ ظاهر و متجلی است به صور علمیه و حقایق قَدَریه والنسب الأسمائیة.
فالماهیات صور علمیة؛ هی مظاهر لجهة بطون الوجود و ظهور العلم. والحقایق العینیة هی مظاهر لجهة ظهور الوجود و بطون العلم. [۲۴]

و از آنچه که در این مشهد به منصهٔ ظهور رسید معلوم می شود که آنچه که در حضرت علمیه به جهت ظهور متعین می شود، و آنچه که در وجود خارجی متصف به ظهور یا متعین به بطون می گردد، به اصل وجود و حقیقت هستی برمی گردد. و هی الظاهرة والباطنة علماً و عیناً و جمعاً و تفصیلاً. اما جهت تعین صور علمیه و اعیان ثابته به جهت و تعین عدمی منافات با آنچه ذکر شد ندارد؛ چه آنکه اشیا برمّتها از جهت امتیاز و اختلاف به عدم بازمی گردند. و إن سمعت منهم أن عین الممکن عدم، فصدِّقهم. اعیان ثابته از جهت آنکه صورِ معلومیت ذات اند و جلباب اسماء، رقایق ذات و ظلال اسماء اند؛ والظل نور إن تَقسْه بالظلمة الصرفة. فالأعیان الثابتة، أو الصور العلمیة القدریة التی هی ظهور شؤون الذاتیة للحق، أصول الحقائق. و آنچه که در عین خارجی از حقایق معقوله تحقق یابد، از اظلال حقایق اسمائیه و اعیان ثابته در حضرت ارتسام و الوهیت می باشند؛ و اضافهٔ اسماء و اعیان به اعیان خارجیه مانند خطوط شعاعیهٔ نوریه و مخروط متوهم است که رأس آن در غیب و قاعدهٔ آن بر اعیان خارجیه قرار دارد.

«ما خرابات نشینان همه همرنگ همیم ظاهرا عین وجودیم به باطن عدمیم»

•

«مصباح» سی و پنجم و سی و ششم مصباح الهدایة مشتمل بر دو مسئلهٔ مهم می باشد: منشأ تعین و ظهور «بداء»؛ و سرّ «قَدَر».

یکی از مباحث مهم در معارف خاص شیعه مسئلهٔ «بداء» می باشد که هرکس

۲۴ـ این مضمون را در آثار عرفا، ازجمله تعلیقهٔ مرحوم آقا میرزا شهاب الدین، می توان دید.

به حسب درك خود از آن بحث کرده است. برخی بداء را در تکوین نظیر «نسخ» در احکام و تشریع دانسته‌اند. این قول اگرچه مختار سید محقق داماد است و کثیری از او تبعیت کرده‌اند، ولی صدرالمتألهین آن را درست ندانسته و بین «بداء» و «نسخ» فرق نهاده است. در آثار عرفان، ازجمله تصنیفات صدرالدین قونوی و تلمیذ نامی او سعیدالدین سعید فرغانی و دیگران، تحقیقاتی وجود دارد که مرحوم مبرور، استادالاساتید، آقا میرزاهاشم اشکوری- که از او به میرزا هاشم رشتی و لاهیجی نیز تعبیر کرده‌اند- آن تحقیقات و مطالب را مقدمه برای تأیید قول صدرالمتألهین در مسئلهٔ «بداء» قرار داده است. حقیر در زمانی که نزد مرحوم علامهٔ طباطبایی الهیات اسفار قرائت می کردم، در اواسط الهیات به مشکلات عبارات اسفار برخوردم؛ و دانستم که مسئلهٔ بداء غامضتر از آن مطالبی است که استاد به تقریر آن پرداخته و به وضوح معلوم شد درك این بحث محتاج به طور دیگر غیر اطوار عقل است. از دو آیه از آیات کلام الله (آیهٔ سی و چهارم سورهٔ «محمّد» و آیه نود و ششم سورهٔ «مائدة») استفاده می شود که نسبت علم بالمستفادْ به حق یحتمل جایز است.[۲۵] قال صاحب کتاب الفصوص فی «الفص اللقمانی»:

«إن الله لطیف.» فمن لطافته و لطفه أنه فی الشیء المسمی بکذا... ثم، نعّت و قال: «خبیراً»[۲۶] أی عالماً عن اختبار، و هو قوله: «و لَنَبْلُوَنَّکُم حَتَّی نَعْلَمَ». و هذا هو «علم الأذواق». فجعل الحق نفسَه مع علمه بما هوالأمر علیه مستفیداً علماً؛ ولا نقدر علی إنکار ما نصّ الحق علیه فی حق نفسه. ففرّق الحق ما بین العلم الذوق والعلم المطلق. فعلم الذوق مقید بالقوی. وقد أخبر عن نفسه أنه

۲۵- ممکن است مسئلهٔ «بداء» نیز مانند علمِ حاصل از اسم «الخبیر»، که به آن «علم ذوقی» اطلاق کرده‌اند، باشد. اقرار به علم بالمستفاد برای حق تعالی بعداز قبول این اصل مسلم که حق به کلیهٔ اشیا، از جزئی و کلی و مجرد و مادی، قبل از ایجاد عالِم است ولا یعزب عن علمه شیء من الأشیاء، مطابق صریح بعضی از آیات - از قبیل کریمهٔ «و لَنَبْلُوَنَّکُم حتَّی نَعْلَمَ المجاهدینَ منکمِ والصَّابرینَ و نَبْلُوَ أخبارَکم.» و کریمهٔ «یا أَیُّهاالَّذینَ آمَنوا لَیَبْلُوَنَّکُمُ الله بشَیءٍ مِن الصَّیْدِ تَنالُه أَیْدیکُم و رِماحُکُمْ لِیَعْلَمَ الله مَنْ یَخافُه بِالغَیْبِ.» - ضروری است و آیات وارده در این باره جای شبهه و انکار باقی نمی گذارد.

۲۶- أی، قال تعالی: «و هُوَاللَّطیفُ الخَبیر.»

عین قوی عبده فی قوله : «کنتُ سمعَه» . و هو قوة من قوی العبد . «و بصره» و هو قوة من قوی‌العبد . «و لسانه» و هو عضو من أعضاء‌العبد . «و رجله و یده» .

باید به این مسئله توجه داشت که حق در مقام و موطن تعین اوّل و تعین ثانی کلیهٔ موجودات امکانیه را به نحو جمع و تفصیل مشاهده می نماید . و این امر منافات با «علم ذوقی» خاص ، که در مظهر انسانی به اعتبار ظهور به وجود خاص خود در عالم شهادت حاصل می شود، ندارد . از این قرار که هذاالعلم هوالذی یحصل بالذوق والوِجدان للهویة الإلهیة فی مظاهر‌الکمل و أصحاب‌الأذواق . فعلم‌الذوق مقید بالقوی ؛ إذالذائق لایذوق ذلك ولا یجده إلا بالقوی الروحانیة أو الجسمانیة . این معنی در آثار نبویه و ولویه کم نیست : قال رسول‌الله : **إنّی أَشُمُّ رائحةَ‌الرَّحْمٰنِ من قِبَلِ الیَمَنِ** . یعنی استشمام بوی حق از بُرْده‌ایِ (مجذوب) معروف ، جناب اویس قرنی ، رضی الله عنه .

در مقدمه بر شرح فصوص الحکم قیصری (که انشاءالله این شرح با تعالیق و حواشی اساتید فن قریباً منتشر خواهد شد) به تحقیق در معنای «بداء» نیز پرداخته‌ایم ، و ذکر کرده‌ایم که حقیقت بداء مستند است به علم مستأثر و اسم خاص آن که مظهر آن نیز مستأثر است ؛ و حصول علم به آن بعد از وقوع و ظهور در نشآت عالم شهادت مطلق می باشد . کسانی که از ناحیهٔ عدم تضلع در حکمت متعالیه و عدم توجه به آیات قرآنیه و عدم تتبع در روایاتی که صریحاً اراده را از شئون ذات و درحقیقت منشأ فعل شمرده ـ و فاعل مختار ممکن نیست که فاقد اراده باشد ـ اراده را از حق نفی کرده‌اند ـ مانند کسانی که علم سابق بر وجود اشیا را انکار نموده ، و نه به علم تفصیلی عنائی قایل اند ، نه اجمالی ، و علم حق به نظام وجود را نفس حقایق خارجیه می دانند ـ نمی توانند حقیقت «بداء» را تصدیق نمایند ؛ چه آنکه بداء مستند به اراده می باشد ؛ و نسبت بین این دو از قبیل نسبت بین عاکس و عکس و اصل و فرع است .

مصنف علامه ، قدس سرّه ، در مصابیح متعدد به بیان نحوهٔ تعین حقیقتِ ولایت و «نبوت تعریفی» و نحوهٔ ظهور آن حقیقت از مقام غیب (مرتبهٔ احدیت و واحدیت) ، و سریان آن حقیقت در مراتب غیب و شهود ، و تقریر این اصل که

حقیقت ولایت و نبوت در هر موطن و مقام حکم خاص دارد، و نحوهٔ ظهور اسماء در این مظهر و تحقق آنکه عین ثابتِ صاحبِ مقام جمع الجمعِ نبوت بمقامها الغیبیة سمت سیادت بر دیگر اعیان دارد، پرداخته‌اند؛ و در عباراتی کوتاه مطالب عالیه‌ای را، که درك آن مطالب اختصاص به بارعین در حکمت یمانیه و صاحبان احاطه به معارف حقیقیه دارد، تقریر فرموده‌اند؛ و قسمت مهمی از مسائل خاص «علم الاسماء» را بیان کرده، و کثیری از معضلات را در منصهٔ حل قرار داده‌اند. و درضمن تحریر مسائل عالیه جمع بین صورت و معنا کرده‌اند و هرگز مشکلی را از قالب اصطلاح و لسان کمل خارج نکرده‌اند.

در طی تقریر معضلات در مصابیح بیست و چهار تا سی و چهارم، و مصابیح بعدی، تدریجاً به تبیین مطلب پرداخته‌اند، و با نهایت درجهٔ حفظ مناسبات و تحقیق در مقدمات، با لسان خاص ارباب معرفت و تحریر عویصات به روش محققان از عرفا، اشاره و تصریح کرده‌اند به آنکه «اسم اعظم» در مرتبهٔ احدیت با باطن حقیقت محمدیه به وجود جمعی تحقق داشت؛ و حقیقت محمدیه، که صورت این اسم اعظم و مشتمل بر اعیان کافهٔ حقایق امکانیه است بحیث لایشذّعن حیطة تحققه عین من الأعیان، درحقیقتِ اسماء کلیه و جزئیه (اسم اعظم) کامن، و در عین این اسم به استجنان جمعی اجمالی به جمیع شئون و اطوار متصف بود؛ و از تجلی ثانی به فیض اقدس در حضرت علمیه، یعنی علم تفصیلی، به ظهور اسم اعظمْ آن باطن ظاهر شد؛ و در این باره در «مصباح» سی و پنجم فرموده‌اند:

هذه‌الحضرة حضرة «القضاء» الإلهی، و «القَدَر» الربوبی. [۲۷]
و فیها یختص صاحب کل مقام بمقامه، و یقدّر کل استعداد و قبول

۲۷ـ به عقیدهٔ ارباب عرفان و اصحاب ایقان «قضاء» عبارت است از علم جمعی الهی، که به آن مرتبهٔ «احدیت» اطلاق کرده‌اند. و به تعین ثانی و حضرت ارتسام و مقام واحدیت «قدر» گفته‌اند. برخی از ارباب معرفت مقام احدیت را «قضاء اوّل»، و مقام واحدیت را «قضاء ثانی» و «قدر اوّل» دانسته‌اند. و استاد محقق در این موضع از رساله قول دوم را اختیار کرده‌اند. و در برخی از آثار خود هریك از قضاء و قدر را تقسیم کرده‌اند به «قضاء علمی» و «قدر علمی»، و «قضاء عینی» و «قدر عینی». نزد ارباب این فن شریف، عقل اوّل، که به آن «قلم» اطلاق کرده‌اند، اوّلین قضاء در مرتبهٔ فعل است؛ و بر صور و نقوشی که از «قلم»، که کاتب آن حق است، به مقام ظهور می رسد و حقایق امکانیه‌ای که از مقام اجمال به مرتبهٔ تفصیل می آیند «قدر» اطلاق کرده‌اند. نتیجتاً مرتبهٔ عقل

بواسطة الوجهة الخاصة التی للفیض الأقدس مع حضرة الأعیان. فظهور الأعیان فی الحضرة العلمیة تقدیر الظهور العینی فی النشأة الخارجیة.

إلی أن ساق الکلام، أعلی الله مقامه الشریف، بقوله:

فالآن لك أن تعرف... حقیقة الحدیث الوارد فی جامع الکافی... فی باب «البداء»، عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله، علیه السلام، قال: «إنّ لله علمین...»[28]

در کریمهٔ مبارکه سورهٔ «حجر» مذکور است: «و إنْ مِنْ شَیءٍ إلاّ عِنْدَنا خَزائنُه وما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدَرٍ مَعْلومٍ.» لذا ممکن است که مراد از «خزائن» أسماء الهیه باشد؛ و آنچه که در غیب وجود مذکور است، به وجود جمعی تحقق دارد؛ و اسماء حق واسطهٔ نزول خزائن غیب‌اند. و آنچه از حقایق در مقام قضاء علمی حق موجود است تناهی ندارد؛ و هرچه که به وسیلهٔ اسماء از علم به عین و از ذات به وساطت اسماء حق در خارج متحقق و متنزل از آن مقام می شود، محدود و غیرمتناهی است؛ و معلوم و مشهود است در مراتب نازله، و غیرمحسوس است در مراتب عالیه.

«قَدَر» اصطلاحی بعداز تعین احدیْ صورت اسم، و تعین آن منوط به اسم متجلی در آن است. و اینکه گفته‌اند حقیقت هر شیء عبارت است از تعین آن شیء

ثانی نسبت به عقل اوّل «قدر»، و نسبت به عقل ثالث «قضاء» می باشد. و آخرین مرتبهٔ «قدر» عالم ماده و شهادت است. به عبارت دیگر، عرفا مقام «قدر» را مرتبهٔ «اعیان ثابته» می دانند؛ (و اینکه گفته‌اند انسان کامل به سرّ قدر آگاه است از آن جهت است که کاملْ ولوج در مرتبهٔ «واحدیت» دارد.) اما قضاء را بر تعین اوّل و مرتبهٔ علم اجمالی و حضرت «احدیت» اطلاق کرده‌اند. ولی مراد مصنف، قدس سره، آن است که علمْ تفصیلی حق به اعتبار نسبت آن با اقلام وجودیه «قضاء» نامیده می شود؛ و به اعتبار آنکه از قضاءْ «علم اجمالی» اراده شود، به «قدر» موسوم می گردد. حکما قضاء را «عقل اوّل» یا جمیع اقلام وجودیه دانسته‌اند؛ و مرتبهٔ قدر را «الواح قدریه» می دانند که مشعر است به وجود موجودات در صورت و مرتبهٔ کثرت که آخرین مرتبهٔ آن عالم «شهادت» است. پس در سلسلهٔ کون هر موجود دانی نسبت به عالی و مافوق خود «قدر»، و موجود عالی نسبت به دانی و مادون «قضاء» است.

۲۸ـ «مصباح» سی و ششم.

در علم حق، مراد تعین و صورت معلومیتِ ذات است. و از آن جهت که مستقر در حضرت علمیه و واقع در مرتبهٔ الوهیت است، هرگز به وجود خارجی متلبس نمی شود؛ و ظل آن در خارج تحقق می یابد. و اسماء الهیه نیز مانند صور قدریه از آن جهت که از شئون ربوبی در مرتبهٔ واحدیت است، ظل آن اسماء از مجرای اعیان در خارج متحقق می شود؛ و هرگز از مرتبهٔ خود تنزل، به معنای تجافی از ذات، نمی نماید: با حفظ مقام و هویتْ ظاهر و ساری در نوازل است. نگارندهٔ این سطور در مقام بیان فرق بین «عروج» و «معراج» سرّ این حقیقت را آشکار خواهد کرد.

•

فی صحیح البخاری: **مَن تَقَرَّبَ إلیَّ شِبْراً، تَقَرَّبتُ منه ذِراعاً.** [۲۹] این قرب «قرب مخصوص» است؛ و برگشت آن به احوال و اعمالِ موجب قرب است. و از امور مسلمه قرب حق است به مخلوقات که از آن به «قرب وریدی» و «تولیه» تعبیر کرده‌اند، نظر به کریمهٔ «**و لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هو مُوَلِّیها.**» و کریمهٔ «**نَحْنُ أَقْرَبُ إلَیْهِ مِن حَبْلِ الوَرِیدِ.**» و مبارکهٔ «**نَحْنُ أَقْرَبُ إلیه مِنکُمْ ولکِنْ لاتُبْصِرونَ.**» این «قرب» از ناحیهٔ معیت قیّومیهٔ حق برای همهٔ مخلوقات ثابت است؛ و مقوِّم مخلوقْ نافذ در باطن مخلوقات و ظاهر و ساری در کافهٔ انیّات است. و قرب به حق اگرچه امری مسلم است، ولی حجب و استار ظلمانیِ حاصل از تبعات نفس امّاره و ظلمتکدهٔ نفسِ تابع شهوات، سبب بعد موجودِ متوطن در قریهٔ انسان ومتوقف در مقام نفس و مُدْبر به عقل می گردد که در آیهٔ مبارکهٔ «**زُیِّنَ للناسِ حبُّ الشَّهواتِ**» کلیات آن مذکور افتاده است؛ و نیز حجب نورانی، که استار و حجب رقیقه محسوب می شوند، موجب دوری از خداوند است. و این مسافت دور و دراز از جانب خلق مانع قرب است. و حق جهت برداشتن حجبِ مانعِ مشاهدهٔ عبد، که از جانب عبد است، از نهایت لطف و رأفت و فتح باب هدایت گوشزد می فرماید که اگر یك وجب به من از ناحیهٔ اطاعت نزدیك شوی، من به قدر یك ذراع به تو نزدیك خواهم شد. و نیز می فرماید که **مَنْ أَتانِی یَسْعَی، أَتَیْتُهُ هَرْوَلَةً.** و این قبیل از خطابات عقول را حیران و سرگردان می نماید که:

۲۹ـ صحیح البخاری، دارالفکر، جزء هشتم، ص ۱۷۱. این حدیث در دیگر آثار و جوامع روایی اهل سنت و جماعت نیز وارد شده است.

«از سبب سوزیش من حیران شدم وز سبب سازیش سرگردان شدم
از سبب سازیش من سوداییم وز سبب سوزیش سوفسطاییم»

و نیز منقول است: **إنَّ قلبَ المؤمنِ وَسِعَ جلالَ‌الله و عظمتَهُ.**

نقل و تأیید

مصنف محقق، قدس‌الله عقله، در «مصباح» سی و دوم بیان فرموده‌اند که اسماء الهیه و صور اسمائیه، یعنی اعیان ثابته، از ناحیهٔ فیض اقدس از غیب ثانی به مرتبهٔ واحدیت تنزل نمودند؛ و از آنجا که هر عینی صورت و مظهر اسمی یا اسمائی می باشد، و حقیقت هر شیء نیز عبارت است از تعین آن شیء در علم حق، ناچار هر عین ثابتی صورت قَدَری آن کس است که از ناحیهٔ تجلیِ اسمِ مناسب با حال و استعدادِ آن حقیقتْ وجود خارجی پیدا نماید؛ و علم حق در این مرتبه ظاهر نماید آنچه را که در آن عینْ کامن بوده است. حضرت امام، رضوان‌الله علیه، در بیانات خود به نحو تلخیص به این مهم توجه نموده‌اند. و این مسئله یکی از غوامض علم توحید است؛ و در روایات و آیات تصریحاً و تلویحاً، و در مواردی تلمیحاً، از این اصل‌الاصول مباحث «قَدَر» پرده برداشته شده و حقیقت آن در معرض شهود هشیاران صومعهٔ ملکوتی قرار گرفته است:

قال السید المحقق الداماد، رضی‌الله عنه، فی القبسات:

لقد صحّ بتواتر النقل المستفیض عن سیّدالبرایا، صلی‌الله علیه و آله، أنه قال: «جَفَّتِ الأقْلامُ و طُوِیَتِ الصُحُفُ.» و قال، علیهِ و علی أولادهِ‌السلام: «أَوَّلُ ما خَلَقَ الله القَلَمَ. فقال له: أُكْتُبْ. فقال: ما أَكْتُبُ؟» قال تعالی: «القَدَرُ ما كانَ و ما يَكونُ و ما هو كائنٌ إلی الأَبَدِ.»[30] قال، صلوات‌الله علیه و آله‌الطاهرین: «ما مِن نَسَمَةٍ

۳۰ـ در برخی از روایات به قلم خطاب می شود که **أُكْتُبْ عِلْمی فی خَلقی إلی الأبَدِ**. یعنی، آنچه قلم بر صفحهٔ وجود

كائنةٍ إلى يَومِ القيامةِ إلّا و هى كائنةٌ.» و قال، عليه و آله‌السلام: «جَفَّ القَلَمُ بما هو كائنٌ.» فقيل: فَفِيمَ العَمَلُ يا رسولَ‌الله؟ قال: «إعْمَلُوا؛ فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له.» و قال أيضاً: «ما مِنْكم مِن أَحَدٍ إلّا و كُتِبَ مَقْعَدُه مِن النّارِ، و مَقْعَدُه من الجنَّةِ.» قالوا: أفَلا نَتَّكِلُ على كتابِنا، و نَدَعُ العَمَلَ؟ قال: «إعْمَلوا؛ فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَه: أمّا مَن كانَ مِن أهْلِ السَّعادةِ، فَسَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أهْلِ السَّعادةِ. و أمّا مَن كانَ مِن أهلِ الشَّقاءِ، فَسَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ الشَقْوَةِ.» ثمّ قَرَأَ، صلى‌الله عليه و آله: «فَأَمّا مَن أَعْطى وَاتَّقى و صَدَّقَ بالحُسْنى...» و سئل، عليه‌السلام: أنحن فى أمرٍ فُرِغ منه، أم فى أمر مستأنف؟ فقال: «فى أمْرٍ فُرِغَ منه، و فى أمرٍ مُسْتَأْنَفٍ.»[31]

برخی برای فرار از عویصات سرّ قَدَرْ عالم «ألست» و حقیقت «قَدَر» را تطبیق با نحوهٔ تحقق اشیا در عالم مواد و عالم شهادت و دار تکالیف نموده‌اند. سؤالی که به سرّ قدر بازمی گردد، و غیرمتدرّبان را حَیارا و سُکارا نموده است، آن است که به چه دلیل و یا چرا جمعی به اشقیا پیوندند و برخی به سعدا. از امام صادق، علیه‌السلام، سؤال شد که چرا در عالم قدر سعدا و اشقیا متمیزند، و حال آنکه به عالم تکلیف و یا دنیا نیامده‌اند. فرمودند خداوند می داند اگر شقی به دنیا بیاید راه شقاوت را اختیار نماید.

اما تقریر این مسئله به طریق علمی از این قرار است که هر عین ثابت، که صورت معلومیت ذات است، عبارت است از حقیقت هر شیء؛ و آن صورت و حقیقت مظهر اسمی از اسماء الهیه است؛ و اثر هر اسم در صورت و تعین آن اسم ظاهر شود، و آن صورت غیرمجعول است؛ چه آنکه استعداداتِ خاصِ اعیان غیر

رقم می زند علم عنائی حق، و یا علم حق به نظام وجود است. و آنچه که به فعلیت می آید در علم عنائی حق وجود دارد، و با نظامی خاص در صفحهٔ اعیان ظاهر می گردد. و آنچه که ثابت است عوالم غیبی است؛ و آنچه که متغیر است حقایق موجود در عالم دنیا و ماده و شهادت است؛ که فیض حق ثابت، و مستفیض متغیر است؛ و از ناحیهٔ موجوداتی که به مقام تجرد می رسند، اعم از تجرد عقلی و برزخی، قوس صعودی تحقق می یابد.

۳۱ـ القبسات، طبع جدید «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی» وابسته به دانشگاه مك‌گیل کانادا، ص ۱۲۵. سرپرست این مؤسسه استاد اجل، دکتر مهدی محقق، دوست قدیمی نگارنده است. شکّرالله مساعیه

مجعول‌اند بلامجعولیة أسمائه تعالی؛ والأسماء أیضاً غیرمجعولة بلا مجعولیة حقیقة المقدسة الإلهیة. و فی الأحادیث الولویة: «مَنْ خَلَقَهُ‌الله شَقیّاً لایَصیرُ سعیداً. و مَن خَلَقَهُ سعیداً لا یَصیرُ شقیاً.» مراد از «خلق» تقدیر است؛ و خَلَقَه، أی قَدَّره. شیخ اکبر در «فص لوطی» از کتاب فصوص الحکم گفته است:

فمن کان مؤمناً فی ثبوت عینه... ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده. وقد علم‌الله ذلک منه أنه هکذا یکون؛ فلذلک قال: «و هُوَ أَعْلَمُ بالمُهْتَدِینَ.» فلمّا قال مثْل هذا، قال أیضاً: «ما یُبَدَّلُ‌القَوْلُ لَدَیَّ» لأن قولی علی حد علمی فی خلقی. «و مَا أَنَا بِظَلّامٍ لِلْعَبیدِ.» أی، ما قدَّرت علیهم الکفر الذی یشقیهم، ثم طلبتهم بمالیس فی وسعهم أن یأتوابه؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم.

وفی «فص العزیری»:

فسرُّالقَدَر من أجلِّ العلوم؛ فلا یُفهِّمه‌الله تعالی إلا لِمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به یُعطی‌الراحة الکلیة للعالم به؛ و یعطی العذاب الألیم للعالم به أیضاً؛ فهو یعطی النقیضین.

یکی از مواردی که شیعه و فرقهٔ عامه در آن اختلاف دارند بحث «بداء» می باشد. بسیاری از دانشمندان در این مسئله به تحقیق پرداخته‌اند؛ و بندرت کسی را می توان سراغ کرد که در این عویصه مطلب قابل توجهی بیان کرده باشد. برخی از ارباب تحقیق، از منغمران در علوم نقلیه، مطالب حیرت‌آور در این باب ذکر کرده‌اند که مطلقاً به عویصهٔ «بداء» ارتباط ندارد. بعضی از ارباب فضل بداء را به معنای «اِبداء» حمل یا تأویل نموده‌اند، که از اسخف اقوال است؛ و این معنی قابل تشاجر و مناقشه نیست، و بداء یکی از مباحث مورد اختلاف ریشه‌دار بین خاصه و عامه می باشد.

آنچه که از غیب حق و مقام اطلاق بر مظاهر امکانیه ظاهر گردد، مصداق واقعیِ ظهور بعداز خفاست؛ و کسی را نرسد که این حقیقت را انکار نماید. یکی

از اقوال ضعیف و سست در این مسئله مختار علم الهدی، سیّدمرتضی، استاد شیخ طوسی، است، رضی الله عنهما. در کتاب العُدّة مذکور است:

یمکن حمل ذلک علی حقیقته بأن یقال: بدالله، بمعنی أنه ظهر مالم یکن ظاهراً له من الأمر والنهی. لأن قبل وجودالأمر والنهی لایکونان ظاهرین مُدرَکین؛ إنما أنه یأمر أوینهی فی المستقبل. و أما کونه آمراً و ناهیاً، فلایصح أن یعلمه إلا إذاوُجد الأمر والنهی. [۳۲]

•

شیخ بعداز نقل کلام علم الهدی می نویسد:

وجری ذلک مجری أحدالوجهین المذکورین فی قوله تعالی: «ولَنَبْلُوَنَّکم حتّی نَعْلَمَ المُجاهدینَ منکم» بأن نحمله علی أن المراد: حتی نعلم جهادکم موجوداً قبل وجودالجهاد. ولا یعلم الجهاد موجوداً و إنما یعلم ذلک بعد حصوله. فکذلک القول فی «البداء».

در مقام توجیه مسئله و مشکلهٔ بداء فرموده است:

و أماالبداء، فحقیقته فی اللغة «الظهور». ولذلک یقال: بَدا لنا سور المدینة. و بدا لنا وَجْه‌الرأی. قال تعالی: «و بَدَا لَهُمْ سَیِّئَاتُ ماکَسَبُوا» و یراد بذلک کله «ظَهَر». وقد یستعمل فی العلم بالشیء بعد مالم یکن حاصلاً؛ وکذلک فی الظن. فإذا أضیف هذه اللفظة إلی الله تعالی، فمنه مایجوز إطلاقه علیه؛ و منه لایجوز من ذلک. فهو ما أفاد «النسخ» بعینه. [۳۳]

۳۲ـ این نحو برداشت از علم حق غیر از آن است که از ابن عربی در بیان علم حاصل از اسم «الخبیر» در مباحث گذشته بیان کردیم. مطالب مذکور پیرامون آیاتی مانند «ولنبلونّکم حتی نعلم المُجاهِدین منکم والصابرین.» و مبارکهٔ «ولَیَبْلُوَنَّکُمْ الله بشَیْءٍ مِنَ الصَّیْدِ تَنَالُهُ أَیْدیکم و رِمَاحُکُمْ لِیَعْلَمَ الله مَنْ یَخَافُهُ بالغیبِ» از حیطهٔ درک متضلعان در حکمت متعالیه خارج است تا چه رسد به متصدیان علوم فرعیه.

۳۳ـ العدة، شیخ طوسی، چاپ بمبئی، ۱۳۱۳، ج ۲.

این بزرگان خود را از مشکلات دور نگه داشته‌اند و «**یُنادونَ مِنْ مَکانٍ بَعیدٍ**» را نعم المصداق اند! ارادهٔ ازلیه و مشیت الهیه همانند دیگر صفات ذاتیه، ازجمله علم و قدرت، به اطلاقی ذاتی سریان در کافهٔ درجات وجودی دارد؛ و از آنجا که ارادهٔ حق نزد ارباب نظر همان علم به نظام اتم است، نافذ در اشیاست. و یؤید ما ذکرناه المأثورات النبویة والولویة والآیات القرآنیة، المبدأ التام للخزائن الغیبیة التی لانفادلها؛ و منها یظهر ما یظهر من الغیب المَغیب إلی جمیع الحضرات الوجودیة.

یکی از امهات صفات مستجن در «غیب الغیوب» به استجنان ذاتی، و نازل از این مقام در مرتبهٔ احدیت و ظاهر در مرتبهٔ واحدیت و متجلی به اسم «المرید» در مظاهر خلقیه و قبول اطوار متعدده و نزول در مرتبهٔ بسایط عنصریه، مشیّت مطلقهٔ الهیه است، که مانند ذات از حقایق ارسالیه و نافذ و ظاهر و ساری در کلیهٔ مظاهر است. در یکی از فقرات دعای بهجت اثر و معجز نظام متعلق به سحرهای ماه مبارک رمضان مذکور است که **اللَّهُمَّ، إنِّی أَسْأَلُكَ من مَشِیئَتِكَ بأَمْضاها، و كُلُّ مَشِیئَتِكَ ماضیةٌ**.[۳۴] جمیع درجات «اراده» و «مشیت» در سلاسل حقایق جبروتیه و ملکوتیه و مظاهر خلقیهٔ شهادیه از مظاهر و شئون مشیت ذاتیه‌اند؛ و در طبایع از آن به «کشش» و «میل» به ترکیب، جهت حرکت انعطافی محقِّق قوس صعودی، تعبیر نموده‌اند. شاعر بزرگ، مهین استاد کل، فرموده است:

«طبایع جز کشش کاری ندانند　　حکیمان این کشش را عشق خوانند»

به هرحال، بداء از متعلقات اراده و مشیّت است، و مقلدان و متنطعانِ منکر ارادهٔ ذاتی نمی‌توانند به بداء معتقد باشند.

بداء در سلسلهٔ علل و معالیل (عوالم غیبی)، که مقدم بر عالم اتفاق و شهادت است و حقایق موجود در آن عوالم منزه از حالت منتظره‌اند، جاری نمی باشد. بداء در حقایق کلیه و اصول نیز جاری نیست؛ مانند اصل نبوت و ولایت و خاتمیت حضرت ختمی نبوت و خاتمیت عیسی به خاتمیت ولایت عامه و خاتمیت حضرت خاتم الاولیاء به ختمیت مطلقه و خاصهٔ ولایت موروث از حضرت خاتم نبوات و ولایات، مهدی موعود، سلام الله علیه. ادعای بداء در اصل ختمیت، چه در سلسلهٔ

۳۴ـ یکی از آثار نفیس و باارزش مؤلف محقق، عارف به رموز و اسرار اسماء الله، حضرت امام خمینی (قده) همین شرح دعاء السحر است.

انبیا وچه در سلاسل اولیای محمدیین، ناشی از سخافت عقل و گستاخی و انغمار در جهل مطلق است.

قول به آنکه حضرت صادق، علیه و علی أولاده‌السلام، معتقد به وراثت و امامت جناب اسمعیل بوده‌اند، و بعد از باب بداء و انکشاف ما هوالحق والواقع بر آن حضرت معلوم شد که حضرت موسی بن جعفر، علیه‌السلام، وارث ولایت محمدیه و امام بر حق است، از مقولهٔ انیاب اغوال و شریك الباری و حاکی از ضلالت و وقاحت وضّاعین است. عدم آگاهی ارباب علوم آلیه به اصل و اساس عقاید و اخذِ به روایت بدون درایت منشأ پیدایش این‌گونه اوهام است. در جایی می‌گویند حضرت ختمی مقام باسمْ اقطاب محمدیین، علیهم السلام، را مشخص فرموده، و در جای دیگر سخن از خلافت و امامت حضرت اسماعیل به میان می‌آورند!

بداء مستند به مقام غیب‌الغیوب و احدیت ذاتیه و نیز تعین اوّل و مقام احدیت نیست؛ بلکه منشأ آن، مقام تعین حق است به اسم «المرید» و «المتکلم» و مقام «واحدیت» و عالم «قَدَر»، یعنی اوّلین تعین حق به علم تفصیلی و صور و تعین معلومیت ذات. و بداء مظهر اسم است؛ یا از اسماء مستأثره است که متعلق علم احدی واقع نمی‌شود؛ و ظهورات و بروزات آن در جمیع عوالم برای غیر حق مجهول است؛ ووقوع آن اختصاص به عالم مواد و استعدادات دارد؛ وبعدازوقوع علم به آن تعلق می‌گیرد و پرده از این سرّ برداشته می‌شود.

در کلمات صدرالدین قونوی، در نصوص و نفحات، و نیز در آثار سعیدالدین فرغانی، ازجمله در شرح تائیه و مقدمهٔ او بر شرح عربی تائیه، مطالبی مذکور است که مقدمه‌ای جامع الاطرافْ جهت فهم حقیقت بداء تواند بود. صدر أعاظم الحکماء والعرفاء، جناب آخوند ملاصدرا، در مقام بیان بداء و چند مسئلهٔ دیگر به آن مطالب احاطه و وقوف کامل داشته است. مرحوم آقا میرزا هاشم به نقل کلام صدرالحکماء (قده) پرداخته، و در رساله‌ای مستقل مراد صدرالحکماء را تقریر و در آخر کلام خود فرموده است:

ولم أرَ ولم أسمع هذا البیان لعبارة الأسفار من الأساتذة

المتعرضين لكشف معضلاته.

مطالب آقا میرزا هاشم اشکوری را نگارنده در آخر رسالهٔ نصوص صدرالدین قونوی نقل و با مطالب تحقیقی دیگر از آن حکیم و عارف زمانه منتشر کرده‌ام.[۳۵]

تنبیه

دو بحث بسیار دقیق و مشکل، که از اصعب مسائل حکمیه و عرفانیه محسوب می شود، در کتاب حاضر، مصباح الهدایة، عنوان شده است. مصنف عظیم، أعلی الله ذکره، در باب مطالبی که ربط تام با اصل مسئلهٔ نبوت و ولایت نداشته به تفصیل نپرداخته و به اشاره اکتفا فرموده‌اند.

یکی از این دو مسئله، بحث بداء، و دیگری بحث قَدَر است. و در این مبحث اخیر صحبت از سرّ «قدر» نیز به میان آمده است. بحث دوم را هم مطلقاً بسط نداده‌اند و به نقل حدیثی محیرالعقول از آدم الأولیاء و سرّالأنبیاء، حضرت امیر مؤمنان، علیه‌السلام، اکتفا نموده‌اند. چه آنکه در کلمات معجز نظام آن حضرت در وصف قدر پرده از این سرّ برداشته شده است. واحدی از انبیا و اولیا مانند حضرت مرتضی علی، علیه‌السلام، در این عویصه با الفاظی بلیغ و فصیح سخن نگفته است:

«سخن سربسته گفتی با حریفان خدایا زین معما پرده بردار»

مرحوم مبرور، حضرت امام، رضوان‌الله علیه، عبارات امیر مؤمنان، علیه‌السلام، را در امر قدر از توحید صدوق نقل کرده‌اند، ولی به شرح مشکلات آن نپرداخته و به اشاراتی اکتفا کرده‌اند؛ چه آنکه بیان مراد حضرت ختمی ولایت،

۳۵ـ کلیهٔ اساتیدی که به درس آقا میرزا هاشم حاضر می شده‌اند و افتخار استفاضه از محضر او را داشتند او را بزرگترین مدرس اسفار و فرید عصر خود در عرفان و تصوف دانسته‌اند. مرحوم آقا میرزا محمدعلی شاه‌آبادی و آقا میرزا مهدی آشتیانی و مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی و آقا سیدکاظم عصار و جمعی دیگر از بزرگان از محضر آقا میرزا هاشم استفاده کرده‌اند. مرحوم آقا میرزا مهدی می فرمود آقای شاه‌آبادی از شاگردان دورهٔ اوّل درس آقا میرزا هاشم بودند، و شاید سالهای ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۸ دوران تحصیل آن بزرگ در خدمت آقا میرزا هاشم بوده باشد. آقا میرزا هاشم نیز از مرحوم شاه‌آبادی اسم می بردند.

آدم الأولياء، امیر مؤمنان، توقف بر شرح مبسوط دارد که از حوصلهٔ رساله خارج بوده است.[۳۶]

بیان این حدیث معجز نظام در امر قدر به نهایت درجه از علو است، چنانکه احدی از متصدیان معرفت حقایق و واقفان به اسرار الهی در این باب به گرد آن جناب نرسیده‌اند؛ که هذه‌الکلمات اللاهوتیة المأخوذة عن غیب الوجود والظاهرة علی قلبه من مقام الأحدیة و غیب الوجود، لایصاب لهاقیمة ولایوزن بها حکمة، ولایقرن إلیها کلام أحد من أرباب الهمم العالیة. در همین باب («القضا و القدر») از اَصبغ بن نُباته منقول است که:

جاء رجل إلی أمیرالمؤمنین، علیه‌السلام، فقال: یا أمیرالمؤمنین، أخبرنی عن القَدَر. قال، علیه‌السلام: بحرٌ عمیقٌ فلاتَلِجْهُ. قال: یا أمیرالمؤمنین، أخبرنی عن القدر. قال (ع): طریقٌ مُظْلِمٌ فلا تَسْلُکْهُ. قال: أخبرنی عن القدر. قال (ع): سِرُّالله فلا تَکَلَّفْهُ...[۳۷]

مصنف بزرگوار، أعلی الله قدره، روایت منقول از علی، امیر مؤمنان، أرواحنا فداه، را تماماً نقل و از شرح آن خودداری فرموده‌اند؛ چه آنکه موضوع رساله مسئلهٔ نبوت و ولایت و تحقیق در باب این مسئلهٔ مهم است؛ اگرچه از خواص صاحبان ولایتِ کلیه وُلوج در واحدیت و احدیت است، و جنّات افعال به تمام مراتبها گنجایش کمل از اولیای محمدیین را ندارد و مقام سیر تکاملی آن بزرگواران منتهی به جنت اسماء و جنت ذات می شود. و حدیث معجز نظام نبوی، صلوات الله علیه، که **عَلیٌّ مع الحقِّ والحقُّ مع علیٍّ، یَدورُ معه حَیْثُما دَارَ** اشاره‌ای لطیف به آنچه ذکر شد دارد.

جنت افعال عبارت است از مراتب عالم مثال و عوالم جبروت، که مرتبهٔ اعلای آن عقل اوّل است. در باب «مبایعة القطبْ» کمل از عرفا، ازجمله ابن

۳۶ـ رجوع شود به «مصباح» سی و هفتم.

۳۷ـ التوحید، شیخ صدوق، مکتبة الصدوق، ص ۳۶۵.

عربی، گفته است: **أوّل من بایعه العقل الأوّل**. عقل اوّل حسنة من حسنات الحضرة المحمدیه، سلام الله علیه. و اقطاب از ورثهٔ آن حضرت از این مقام بالوراثه حظ و بهره دارند. بنابر آنچه که در فقرهٔ آخر حدیث در مصباح الهدایة مذکور است که **لایَنْبَغِی أنْ یَطَّلِعَ إلیها إلاالله الواحدُالفَردُ**.[۳۸] این سؤال پیش می آید که آیا کمل به سرّ قدر واقف اند یا نه. و این مسئله در کتاب فصوص و شروح آن، و نیز در کلمات شیخ کبیر قونوی، و در بعضی از موارد کتاب الفتوحات المکیة، مورد تحقیق و تصدیق قرار گرفته است؛ و در فقرات روایت منقول از مولی الموالی، علیه‌السلام، اشاراتی وجود دارد که حکایت از احاطهٔ آن حضرت به سرّ قدر می نماید.[۳۹]

در برخی از نسخ قدیم توحید صدوق در عبارت مذکور کلمهٔ «واو» بر سر کلمهٔ الواحد آمده: **لا ینبغی أن یطلع إلیها إلا الله والواحد الفرد**. حکایت از آنکه بر سرّ قدر جز خداوند و «واحد فرد»، که «کامل مکمل» و «قطب الاقطاب» و «امام زمان» و «خلیفة‌الله» و «خلیفة‌الرسول» به آن اطلاق می شود، کسی وقوف ندارد. شارح تائیهٔ ابن فارض، سعیدالدین سعید فرغانی، در مقام بیان معنای بیتی از ابیات تائیه و شرح آن بیت گفته است ولیّ صاحب تمکین و دعوت محمدیه (ص):

> **فلایَهتمّ بالنوازل ولا یغتمُّ بالحوادث أصلاً، ولا تؤثر فیه؛ فلا یری فی عین البلایا والحوادث إلا هَشّاً بَشّاً بسّاماً مزاحاً. فإن الفکاهة والمزاح دلیل عدم الإنفعال عن الحوادث، کعلیّ کرّم‌الله وجهه. فإنه ماکان یری قطُّ فی عین تلك الحوادث والنوازل الهائلة العظیمة من اختلاف الصحابة علیه و محاربتهم إیّاه إلا بشّاشاً مزّاحاً، حتی أنه کان یقال فیه: «لولا دعابة فیه»! فإنه، علیه‌السلام، لما کان یعرف أصل**

۳۸ـ منبع پیشین، ص ۳۸۴. و نیز «مصباح» سی و هفتم.

۳۹ـ اقبال تام و مطلق علمای امامیه به فروع (فقه و اصول و بندرت علم رجال) و از باب اتفاق و ندرت وفداکاری! تفسیر، مصیبت‌بار است. توجه به حکمت الهی، که اساس و پایهٔ درك مسائل اعتقادی (توحید و نبوت معاد و امامت) و شئون آن است، روزبروز کمتر می شود؛ و آنچه که جای آن در مسائلی که عقل در آنها تصدیق به نارسایی خود می نماید خالی است، تصوف و عرفان است. غوامض از روایات و آیاتِ ذات و صفات و افعال و کثیری از مسائل علوم قرآنی جز از طریق توسل به علم توحید و دانش و علمِ حاصل از عمل، که مکاشفه لازم آن است، میسور نیست.

ذلك و حكمته و أنه لابدّ من وقوعها، لايؤثر ذلك فيه أصلاً.[40]

آنچه که نقل شد شارح محقق فرغانی در بیان معنی یك بیت تائیهٔ ابن فارض گفته است و آن بیت این است:

شَـوادی مبـاهـاة عـوادی تنبُّـه   بَـوادی فکـاهـات عـوادی رجیَّـة

یعنی: هذه‌الأسماء الذاتیة، هی شوادی مباهات. «شَوادی»، جمع «شادیة»، به معنای مُغنِّیة یا آوازخوانی است که به افتخار این ولیّ بالغ به مقام تمکین و دعوت محمدیه به سرود و شعرخوانی پرداخته است. و این حق تعالی است که به اسم «القائل» تجلی در این کامل می نماید و لسان او در این مقام لسان حق است. ولیّ کامل در این مقام که به جذبهٔ الهی به قرب وصال رسیده تارةً لسان و یدوعین و سمع حق است؛ و حق نیز به مقتضای کنتُ سمعَه و بَصَره و لسانَه سمع و بصر و زبان این کامل است؛ و در این مقام جمع بین قرب نوافل و قرب فرایض، که نتیجهٔ تجلی اسمائی و تجلی ذاتی است، متحقق گردد.

سید محقق داماد در کتاب ایقاظات، بعداز نقل حدیثی نسبتاً مبسوط راجع به سرّ قدر از توحید صدوق (رض) و ذکر جملهٔ آخر این حدیث بینظیر و حیرت آور که

لاینبغی أن یطّلع إلیها إلاالله والواحد الفرد، فَمَنْ تَطَلَّعَ إلیها فقد ضَادَّالله فی عزِّه و نَازَعَه فی سلطانِه و کَشَفَ عن سِرِّه و سِتْرِه و بَاءَ بغضبٍ من الله؛ و مَأواه جهنَّمُ و بِئْسَ المَصیرُ.[41]

قال رضی الله عنه:

قوله: «إلا الواحد الفرد» یعنی به، علیه‌السلام، من کان ممن

۴۰ـ مشارق‌الدراری، ابن فارض، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۵۳.

۴۱ـ التوحید، شیخ صدوق. مکتبة‌الصدوق، ص ۳۸۴.

خصّه‌الله عزّ و جلّ بعميم طوله و حقه بعظيم فضله من العلماء الراسخين والحكماء الشامخين. فإنه يحق له أن يطلع إليها و ينطّع فی سبيل الإستكشاط عن سرّها، فيتعرَّف بالبرهان أنه ليس يمكن أن ينال كنه حقيقتها إلا البصير بجملة نظام الوجود والمحيط بأسباب كل موجود؛ كما قال، عليه‌السلام: «لأنَّهُم لايَنالونَه بحقيقةِ الربانية.» قلت: وأرجو من الله، جلّ سلطانه، أن يكون مصنف هذاالكتاب، و هو أضعف خلق‌الله و أفقرهم إليه، من ذلك‌الواحد الفرد.[۴۲]

باید توجه داشت که رئیس ابن سینا، عظّم‌الله قدره، در سرّ قدر رساله نوشته است، ولی مورد بحث و استدلال خود را در قدرِ عینی قراز داده است. چه آنکه «قَدَر» بر دو قسم است: علمی و عینی. اوّلین مقام ظهور قدر علمی مرتبهٔ «واحدیت» و موطن علم تفصیلی حق است که اعیان ثابته و صور قدریه، که ظهورشان به تجلی علمی و تعین علمی حق است به صور اعیان که صورت معلومیت ذات اند، ظهور پیدا کرده است. و کمل از ارباب عرفان، که مرد میدان این سرّ مقنّع بالسرّند، حقیقت هر ممکنی را نحوهٔ تعین آن در علم حق می دانند؛ و هرکه به شهود عینی به اعیان ثابته نایل گردد، همهٔ احوال و آثار این عین را شهود می نماید. چنانکه اگر پرده از این سرّ برای کسی که فاقد درك حقایق است و از پیش چشم کسانی که جاهل اند و «**فی قلوبهم مرضٌ**» برداشته شود، مصداق کلام امیر ارباب عرفان و شهنشه سلاطین معرفت حقایق و ایقان خواهد بود که فرمود: **فمن تطلع إليها فقد ضادّالله فی عزّه و نازعه فی سلطانه.**

نقل و تحقیق

•

مصنف علاّم، أعلی الله قدره، در «مصباح» سی و پنجم از مصابیح رساله فرموده‌اند:

۴۲ـ ایقاظات، مطبوع در حواشی قبسات، چاپ گ، تصحیح مرحوم شیخ محمود بروجردی، ص ۱۱۵ـ۱۱۶.

هذه‌الحضرة هی حضرة‌القضاء الإلهی والقدر الربوبی. و فيها يختص كل صاحب مقام بمقامه و يُقدِّر كل استعداد و قبول بواسطة الوجهة الخاصة التی للفيض الأقدس مع حضرة‌الأعيان. فظهور الأعيان فی الحضرة العلمية تقدير الظهور العينی فی النشأة الخارجية، والظهور فی العين حسب حصول أوقاتها و شرائطها.

در «مصباح» سی و هفتم مرقوم داشته‌اند:

و من تلك‌العلوم التی تنكشف علی قلبك بالإطلاع علی مصابيح الماضية، يظهر سرّ من أسرار القدر. فإن‌القوم يقولون فيه أقوالاً.

إلی أن ساق‌الكلام بقوله:

ولعمر الحبيب إن فی هذا‌الحديث... أسراراً لايبلغ عُشراً من أعشارها عقول أصحاب‌العرفان.

رئيس ابن سينا و ميرداماد، كه در سرّ قدر بحث كرده‌اند، به اعتباری مقام «قضاء» را علم الهی و مرتبهٔ «قدر» را مجموعهٔ نظام وجود دانسته‌اند؛ چه آنكه كليهٔ مراتب و درجات وجودی و عوالم جبروتی و عالم نفوس و عالم ماده را، كه مرتبهٔ نازلهٔ قدر است، مطابق نظام ربوبی دانسته‌اند. چون قضاءْ علم تفصيلی و اجمالی حق است، و حق از آنجا كه «فاعل بالعنايه» می باشد عالم است به كليهٔ نظام وجود، و اين نظام وجود، يا علم به نظام اتم، مبدأ ظهور معلومات و ممكنات در وجود عينی و خارجی است، لذا نظام كيانی ظل و متفرع بر نظام ربانی است. و اين نظام چون منبعث از ذات حق است، كه عين علم به نظام كل است، ناچار نظام كيانی نظام اتم است، و اتم از آن متصور نمی باشد بلكه محال است. و اگر نظامی اجمع و اكمل از اين نظام متصور يا ممكن باشد، ناچار بايد در حق تعالی جهتی كه وافی به صدور و ايجاد اتم نظامات است وجود نداشته باشد؛ و اين امر با وجوب وجود و غير متناهی

بودن حق تعالی به حسب شدت کمالات و ذات منافی خواهد بود. پس، ناچار نقشه و برنامج وجود کیانیْ علم ذاتی و بالأخره عین ذات حق است. و جمیع اجزای وجود، که مظهر نظام علمی است، مطابق حکمت و تابع نظام کل است؛ وبالأخره بازگشت آن به امری ذاتیِ لازمِ هویت هر شیء است. و غیر آن نحوه از وجود جهت موجود خاص که احسن و اتم از آن نحو وجود باشد محال است. انکار این اصل که «به هرکس هرچه لایق بود دادند» و «مَاتَرَی فی خَلْقِ الرّحمنِ مِنْ تفاوتٍ.» أو فتور، انکار مبدأ نظام هستی است. ولهذا قال الرئیس فی جواب بعض من سئل عنه مغزیٰ کلام الصوفیة حیث قالوا: من سئل عن سرّالقدر فقد ألحد:

> **إن هذهالمسألة فیها أدنی غموض [أو غموضة]. و هی من المسائل التی لاتُدوَّن إلا مرموزة ولاتعلم إلا مکنونة، لِما فی إظهارها من إفسادالعامة. والأصل فیه ماروی عن النبی، صلیالله علیه و آله، أنه قال: «القَدَرُ سِرُّالله، ولا تُظْهِروا سرَّالله.» وما رُوی أن رجلاً سأل أمیر المؤمنین علیاً، علیهالسّلام، فقال: «القَدَرُ بحرٌ عمیقٌ فلا تَلِجْهُ.» ثمّ سأله، فقال: «طریقٌ وَعِرٌ فلاتَسْلُکْهُ» ثم سأله، فقال: «إنَه صُعودٌ عَسِرٌ فلاتَکَلَّفْهُ.»[۴۳]**

بساکه این معاصران مولی المولی سؤال را مکرر از آن سرور آزادگان، علیه و علی أولادهالسلام، نموده باشند، ولذا با تفاوت عبارات جواب دادهاند: در توحید صدوق طریق مظلَم به جای طریق وعر ذکر شده است؛ ودر کتب عامه نیز سؤال واحد وجواب مختلف نقل شده است. در این مقام نباید بتفصیل به این بحث پرداخت، چه آنکه مؤلف عظیم (قده) از تفصیل در این باب پرهیز کردهاند؛ ولذا مسائل را با مراعات جانب اختصار ذکر می کنیم.

شیخ سه مقدمه برای جواب از سؤال ذکر و از تفصیل خودداری کرده است.[۴۴]

۴۳ـ رسالهٔ قضاو قدر، چاپ قم.

۴۴ـ ارباب دقت از اولیای معرفت می دانند که شیخ اعظم، رئیس ارباب حکمت، در هر فنی حریف است. وچه خوب گفته است صدرالدین قونوی در اوایل اعجازالبیان فی تأویل أم القرآن: **وقد ذهب الرئیس ابن سینا... عند عثوره علی هذاالسرّ، إما من خلف حجاب القوة النظریة بصحة الفطرة، أوبطریق الذوق... إلی أنه لیس فی قدرة البشر الوقوف علی حقائق الأشیاء.**

ورود در این بحر بی ساحل و بیداء بی انتها از عهدهٔ عقل نظری تا حدودی خارج، و جولان در این میدان شأن ارباب کشف و ولایت است. و کشف سرّ قدر خارج از شأن نبی بما هو نبی می باشد و با رسالت نبی سازگار نیست؛ کما لا یخفی علی أهله.

قال عزّ من قائل: «رَبُّناالّذی أَعْطَی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ.» فینزل بقدر مایشاء؛ وما یشاء إلا ما علم، فحکم به؛ و ما علم ـ کما قلناه ـ إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه.[۴۵]

فسّر القدر من أجل العلوم؛ و ما یفهمه الله تعالی إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به یعطی الراحة الکلیة للعالم به؛ و یعطی العذاب الألیم للعالم به أیضاً. فهو یعطی النقیضین.[۴۶]

یعنی، عارف به سرّ قدر از آنجا که مآل همه به اوست و مطابق خواستهٔ اوست، قابل از فیض اقدس و ظهور عینی از فیض مقدس و نَفَس رحمانی است؛ لایهتمُّ بالنوازل و یصبر علی البلایا؛ ناچار به فرمودهٔ أعرف العرفاء والأولیاء بأسرار القدر، علیه السلام: المؤمنُ هَشٌّ بَشٌّ و بَسَّامٌ. و مراد از «مؤمن» در این قبیل از مقامات عارف است. و اگر کسی این حقیقت را بر جاهل به اسرار قدر ظاهر نماید، آن جاهل به اهل طغیان پیوندد. یقیناً نفوس در قبول ایمان و امتناع از قبول آن مختلف اند. در روایات ما، معاشر الإمامیة، اشاره شده که ایمان و عدم ایمان در عالم «ذرّ» بوده، و عدم قبول ایمان مستند است به «طینت». و نیز مأثور است که شخصی از حضرت صادق، علیه السلام، سؤال کرد که چرا بر ناصیهٔ صاحبان شقاوت و بر ناصیهٔ ارباب ایمان مسطور است که آن شقی و این مؤمن است. امام مطابق درك سائل جواب دادند که خدا می داند که اگر شقی در دار تکلیف وارد شود، جز راه عصیان نپیماید مع هذا این سؤال به جای خود باقی است که چرا بعضی از مردم سعید و برخی شقی هستند. بعداز تفتیش زیاد، این نتیجه مقبول است که طینتها متفاوت است. کمااینکه ذوات اختلاف نوعی دارند: برخی از قبیلهٔ حیواناتْ

۴۵ـ «بر من جفا ز بخت بد آمدوگرنه یار/ حاشا که رسم جورو نشان ستم نداشت».
۴۶ـ فصوص الحکم، «فص عزیری».

فاقد ادراك عقلانی؛ و بعضی نیز مانند انسان در صورتِ اجتماعِ شرایط به مقام عقل بالفعل می رسند؛ و نوادری تا نیل به مقام اتحاد با سکنهٔ جبروت مستعد سلوك اند؛ و قلیلی نیز به فنای در توحید و بقای به حق نایل آیند که **النّاسُ معادنٌ كَمعادنِ الذَّهَبِ والفِضَّة**. تقدیر سعادت و شقاوت و اختلاف نوعی در موالید همه باز می گردد به اختلاف استعدادات در حضرت علمیه؛ و استعدادات و قوابل غیر مجعول اند بلا مجعولية أسمائه و صفاته و ذاته تعالى. علم حق هرچند به اعتبار علم ذاتی سبب ظهور حقایق خارجی و قوابل در تحقق و ثبوت قدری است، از باب تطابق و توازن بين العلم والعينْ علم تابع معلوم است. در علم تفصیلی، که موطن قدر است، هر عین ثابتی مظهر اسمی از اسماء الهیه و یا مظهر چند اسم و یا مظهر جمیع اسماء الهیه می باشد. و کمال هر عینی از اعیان خارجیه که به تحقق و ثبوت خارجی متصف می شود آن است که خواص آن اسم در آن مظهر تحقق یابد، آن هم به حسب استعداد مظهر. استعدادات نیز در حضرت علمیه غیر مجعول است بلا مجعولیةالأسماء. عنایت الهیه به اسم «الرحمان» و رحمت امتنانیه اعطای وجود می نماید؛ و همهٔ اعیان از این رحمت نصیب دارند. و اسم «الرحیم» تابع اسم «الرحمان» است و از سوادن این اسم مبارك است. رحمت امتنانیه مقید به عمل نیست، و حکم آن غالب و شامل است. و رحمتی که مطمح ابلیس است همین رحمت است؛ چنانکه منشأ تخفیف عذاب و انقطاع آن نیز همین رحمت است. و در مأثورات نبویه و ولویه به این مهم اشارت و تصریح شده است که آخر من يَشفع **هوالله. و يَشفع باسمه «الرحمان» عند اسمه «المنتقِم»**.

تتمیم

واعلم، أن الحقائق الإمكانية والصورالقدرية التى هى عناوين الأسمائية والصور العلمية الإلهية من جهة انبعاثها عن الوجود المطلق؛ و من حيث إنها عبارة عن صورة معلومية الذات راجعة إلى الوجود المطلق، و إن كانت من جهة تقييدها و قبول وجوه الإمتياز والكثرة راجعة إلى العدم. از آنجا که تعینات قدریهٔ علمیهٔ نازل از سماء اطلاقْ وجودات خاصهٔ علمیه‌اند که مندك در اسماء و اسماءْ تعینات و صور ذات اند، از آن صور به وجود قدری و ثبوت علمی تعبیر کرده‌اند. در لسان ارباب

عصمت از آن حقایق از آن جهت که به تحقق تبعی و ثبوت ظلی متحقق اند، به وجود «ذَرّی» تعبیر شده است. کسانی که عالم ذرّ و «ألست» را عالم شهادت و اقرار به ربوبیت حق را اقرار تکوینی دانسته‌اند جاهل‌اند، و به جای اصل سراغ فرع رفته‌اند. شیخ اکبر در فتوحات افاضت فرموده‌اند:

> **فکانت أعیان الممکنات أنها فی حال عدمها مرئیة رائیة، مسموعة سامعة برؤیة ثبوتیة؛ و سمع ثبوتی لاوجود له. فعیّن الحقُّ ماشاء من تلك الأعیان، فوجَّه علیه دون غیره مِن أمثاله قولَه المعبّر عنه باللسان العربی المترجم بـ «کن». فأسمعه أمره و بادر المأمور، فتکون عن کلمته، لا بل کان عین کلمته. ولم تزل الممکنات فی حال عدمها الأزلی لها تعرُّف الواجب الوجود لذاته کلها... فلا بدأن یکون کل ما فی الکون والوجود من ممکن موجود یسبح الله بحمده فیسمعه أهل الکشف شهادة، و یقبله المؤمن إیماناً و عبادة، فقال تعالی: «و إنْ مِنْ شَیْءٍ إلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِه ولکِنْ لاتَفْقَهونَ تَسْبِیحَهُم إنَّه کانَ حلیماً غفوراً».** [47]

شیخ در همین باب تصریح کرده‌اند که برخی از ارباب حق

> **یسمعون نطق الممکنات قبل وجودها؛ فإنها حیّة ناطقة درّاکة بحیاة ثبوتیة و نطق ثبوتی.**

شیخ اکبر، رضی الله عنه، در موارد متعدد، و غیر او از اکابر ارباب معرفت گفته‌اند که صاحبان ولایت کلیه آنچه بر آنها در عالم ذرّ و ألست از عبادت و استماع کلام حق گذشته است به یاد می آورند. این بزرگان خواص از کمل هستند که از باب اتصال به حقیقت خود، که نحوهٔ تعین آنان است در علم حق و مقام واحدیت و مرتبهٔ

۴۷ـ «الفتوحات المکیة، ابن عربی، «الباب السابع والخمسون و ثلاثمأة فی معرفة منزل البهائم». (چاپ دار صادر، ج ۳، ص ۲۵۷).

تفاصیل اسماء و صفات و مظاهر علمی اسماء الهیه، شهود می نمایند آنچه را که در تقدیر استعدادات در حضرت علمیه می دانستند.

نقل و تأیید

در روایات و مأثورات ولویه و اولیای محمدیین، علیهم السلام، به کینونت و تحقق آن بزرگواران در عالم قدر اوّل اشاره و تصریحاً و تلمیحاً از این سرّ مستتر، یا سرّ مقنّع بالسّر، پرده برداشته شده است. و اهل اصطلاح و وارد به لسان این نوع از روایاتْ حق گفتگو در این قبیل از عویصات را داراست که:

«میان عاشق و معشوق رمزی است چه داند آنکه اشتر می چراند»

بَکیربن اَعْیُن (علی ما فی الکافی) از امام باقر، علیه السلام، نقل کرده است:

إنَ الله أَخَذَ میثَاقَ شِیعَتِنَا بالولایةِ، و هم «ذَرٌّ»، یَوْمَ[48] أَخَذَالمیثاقَ عَلَی الذَّرِّ والإقرارِ لَهُ بِالرُّبوبیّةِ و لِمحمّدٍ بالنُّبُوَّةِ.[49]

در همین باب مذکور است:

کان أبوجعفر، علیه السلام، یقول: إنَّ الله أَخَذَ میثاقَ شِیعَتِنَا بالولایةِ لنا، و هم ذَرٌّ، یَوْمَ أَخَذَالمیثاقَ عَلَی الذَّرِّ بالإقْرارِ لَهُ بالرُّبُوبِیَّةِ... وهُمْ أَظِلَّةٌ؛ و خَلَقَهُمْ مِنَ الطِّینَةِ التی خُلِقَ منها آدَمُ.[50]

۴۸ـ مراد از «یوم» یومِ زمانی نیست، کما هوالواضح عند أهله؛ چه آنکه زمان دارای اطلاقات متعدد است. و در این موضع مناسب است با کریمهٔ «و ذَکِّرْهُم بِأَیَّامِ الله.» و اسماء حاکم بر زمان و باطنِ زمان همان اسم «الدهر» و «الدیهور» و «الدیهار» است و وجود قبول تنزلات متعدد که از آن به «حرکت غیبی» تعبیر شده است. و این حرکت در قوسِ صعود، که «حرکت انعطافی» نام دارد، از میل بسایط به ترکیبْ جهت حصول موالید سه‌گانه آغاز، و متدرجاً به تدریج زمانی به عالم انسانی ختم می گردد. و در انسان غیر از حرکت جوهری با حرکت عَرَضی، که از ناحیهٔ شارح مقدس به عنوان «تکلیف» به انسان عرضه می شود، موجب عروج در کامل مکمل تا فناء فی الله، و در محمدیین به «أو أدنی» ختم می شود.

۴۹ـ «اصول» کافی، طبع مرحوم حاج سید جواد مصطفوی، ج ۲، ص ۳۱۸.

۵۰ـ منبع پیشین، ص ۳۲۱.

مراد از «طین» و «طینت» در روایات، گل یا عنصر خاکی نمی باشد. چه آنکه «طینت» به معنای اصل و ماده‌ای است که مناسبت با مخلوقات دارد. و این طینت، یا طین، به حسب مراحل و مراتب متفاوت است. گاه از آن به «هباء» به معنای مادهٔ ممکن نیز تعبیر شده است. و مراد از «خلق» تقدیر، و مقصود از «ظلّ» وجود ذرّیِ تبعی است که به وجود خاص خود موجود نباشد، بلکه به وجود تبعی در عالم قدر اوّل، که از آن به «قضا در مرتبهٔ علم» نیز تعبیر شده است، متحقق باشد.

کلمهٔ «ظلّ» و «اظلال» در روایات مأثور از اهل بیت، صلی الله علیهم وسلم، بسیار وارد شده است. در همین باب مفضّل از ابوعبدالله، امام جعفرصادق، علیه‌السلام، سؤال می کند:

کیف کنتم حیث کنتم فی الأظلّة؟ [قال علیه‌السلام]: کُنَّا عِنْدَ رَبِّنا لَیْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَیْرُنا فی ظِلّةٍ خَضْراءَ، نُسَبِّحُهُ و نُقَدِّسُهُ و نُهَلِّلُهُ نُمَجِّدُهُ، وَمَا مِنْ مَلَکٍ مُقَرَّبٍ ولا ذِی روحٍ. [51]

از آنجا که عین ثابت کمل از عترت و نیز عین قَدَری حضرت ختمی مقام سمت سیادت بر اعیان و صور قدریهٔ انبیا و اولیا و دیگر موجودات دارد، در مقام تقدیر علمی مقدم اند بر کافهٔ ذراری وجود. و این تقدم زمانی نیست؛ بلکه تقدم مطلق بر مقید است. و به همین ملاحظه امام، علیه‌السلام، فرمود: **کنا عند ربّنا لیس عنده أحد غیرنا**. و نفرمود: لیس فیها أحدٌ غیرنا.

تعبیر به «ظلّة خضراء» و «أظلّه» در **کیف کنتم فی الأظلّة** با ملاحظهٔ این جهت است که از تحقق خارجی آن بزرگواران، خصوصاً حضرت ختمی مقام، به «نور» تعبیر شده است؛ که مسلماً آن حضرت اوّلین صادر از حق است که به عبارات مختلف در آثار خاصه و عامه از آن حقیقت باهر مطلق تعبیر به **أوّلُ ما خلق الله روحی** و نیز **أوّل ما خلق الله نوری**، و در حدیث جابر، رضی الله عنه، بنابه نقل عامه و خاصه: **أوّلُ ماخلق الله نورَ نبیّنا** شده است. احادیث از طرق عامه و خاصه در خلقت «نوری»

۵۱ـ منبع پیشین، ج ۲، ص ۳۲۷.

حضرت ختمی ولایت و نبوت و خواص از عترت لاتعد ولا تحصی است. ارباب کلام و حدیث، و غیر این فرق که درك فرق بین «نبوت تعریفی» و «نبوت تشریعی» را فاقدند، به بیراهه زده‌اند و نمی دانند روح نبوت و حقیقت ولایتْ وابسته به اِنباء و اِخبار از ذات و صفات و احکام در عالم خلق و ماده و شهادت نیست؛ والنبی هوالمُنبئُ عن ذاته و صفاته و أفعاله تعالی. از آنجا که این مقام برای کمل از محمدیین در مقام وساطت در فیض ثابت است، ارباب تحقیق نبوت را خاص پیغمبری دانسته و یا اطلاق بر کسی نموده‌اند که در همین عالم شهادت بر وی وحی نازل شود، آن هم توسط ملك مقرب، یا ظهور علایمی از عالم مثال کدَویّ النحل أو سلسلة الجرس.

اینکه در حدیث مفضَّل از امام صادق، علیه‌السلام، سؤال شد: **کیف کنتم فی الأظلّة** مراد از «أظلّه» و «ظلّة خضراء» تحقق آن بزرگواران به صور قدریه در حضرت «لاهوت» و مرتبهٔ واحدیت و مقام ظهور صور قدریه و اعیان ثابته می باشد. اینکه فرمود: **فی ظلّة خضراء**، وجه تسمیهٔ ساکنان در حضرت لاهوت به «فی ظلّه خضراء»، یا وجه اطلاق «أظلة» به خضراء آن است که «خُضْرت» سیاهی مخلوط و ممزوج به سفیدی را گویند؛ و در لسان ارباب عرفان که گویند «سیاهی خود نشان از نور ذاتست»، و تعریف این اکابر، ویا تعبیر آنها، از نور ذاتْ به ظلمت و سیاهی، از جهت تمامیت ظهور ذات است، که به لحاظ آنکه نور با هر ابهرِ ذات از جهت شدت و تمامیت و اطلاق ذاتیِ معرا از قید اطلاق در منتهای ظهور است، و به لحاظ عدم توانایی و عجز صاحب شهود از مشاهدهٔ نور ذات و عدم قدرت مقید بر شهود مطلق، از این نور تعبیر به «سیاهی» کرده‌اند، ولی سیاهی ممدوح. و در حدیث مشهور نبوی، صلی الله علیه و آله، است که از آن حضرت سؤال شد: **هل رأیتَ ربّك؟** فرمود: **نورٌ أنّی أَرَاهُ**. از این لحاظ اهل تحقیق فرموده‌اند: **النور لایُدرك و یُدرك به؛ والضیاء یُدرك و یدرك به**. هرچند که در مقام واحدیت و مرتبهٔ اسماء و صفات، که تعین بلاواسطهٔ ذات است، حقیقت وجود از مقام اطلاق ذاتی تنزل نموده است، فرق آن با ذات اعتباری است؛ و اثری از نور ذات در ضیاء، که تنزل نور خالص صرف است، باقی است؛ و از مزج آن با نور متعینْ خُضرت در آن حاصل شده است.

تعبیر حضرت صادق به کُنّا و سؤال سائل از آن حضرت به عنوان کُنْتم از این جهت است که اولیای محمدیین و وارثان مقام و علم و احوال آن حضرت در مقام «لی مع الله» متحدند؛ و از این اتحاد در این مقام تعبیر به لَنَا مَعَ الله حالاتٌ لیس فیها مَلَكٌ مقرَّبٌ ولا نبیٌّ مُرْسَلٌ کرده‌اند. عارف محقق، سلطان سلاطین مملکت ذوق و شهود، شیخ محمود شبستری (رض)، به این معنا تصریح کرده است که:

«نبی چون آفتاب آمد ولی ماه   یکی شد در مقام لی مع الله»

روایة و درایة

از روایات دیگری که به نزد آشنایان به مأثورات ولویه و مأنوسان با احادیث وارده از مقام قدس اولیای محمدیین و اقطاب عالم هستی و کمل از محرمان اسرار الهیه از حکم بالغه به‌شمار است، حدیثی است مذکور در کافی، تألیف شیخناالأقدم، حضرت ثقةالإسلام و قدوهٔ ارباب حدیث، منقول از إمامنا و سیّدنا و مقتدانا و مفیض النور علی قواطن الجبروت، حضرت امام محمدباقر، أرواحنا فداه:

عن جابربن یزید، قال علیه‌السلام: یا جابرُ، إنَّ الله أَوَّلَ مَا خَلَقَ، خَلَقَ محمّداً و عترتَه الهُداةَ... فکانوا أَشباحَ نورٍ بَیْنَ یَدَیِ‌الله. قلت: ما الأشباح؟ قال: ظِلُّ النّورِ أبدانٌ نورانیّةٌ بِلا أَرْواحٍ، و کانَ مُؤَیَّداً بروحٍ واحدةٍ و هی روحُ القُدُس.[۵۲]

مراد از «اشباح» اعیان ثابته و صور قدریه است که صورت اسماء الهیه‌اند. و از آنجا که به وجود تبعی در حضرت امکان و ارتسام و لاهوت و مقام واحدیت موجودند، به «أظلال» و «أظلّه» در روایات تعبیر شده‌اند؛ و حضرت باقر اشباح را به «ظلّ نور» تعبیر فرموده‌اند.

۵۲ـ منبع پیشین، ج ۲، ص ۳۲۸.

و مراد از «ابدان» اعیان تبعی قدری واقع در صقع لاهوت است. و تعبیر به **أبدان نورانیة بلا أرواح** از این لحاظ است که حقایق اعیانْ طینتْ و به منزلهٔ مادهٔ قابل تعلق به وجود خاص است، که از ناحیهٔ «نَفَس رحمانی» و مشیّت ساریه به وجود خاص موجود شوند؛ و به همین جهت از آن وجود خاص تعبیر به «ارواح» کرده‌اند.

باید توجه داشت که مراد از «خلق» تقدیر است و «خَلَق» به معنای «قدَّر» می باشد. اعیان ثابتهٔ آن بزرگواران سمت سیادت بر اعیان کافهٔ ذراری وجود دارد. و خودْ انوار واحده‌اند که در موطنِ عهد و میثاق و نشئت ذَرّیه به تحقق قَدَری متحقق‌اند. و مراد از «روح القدس» فیض اقدس و تجلی ارفع اعلای حقیقةَ الحقایق است.

مقصود از نقل این روایات آن است که در کلام ارباب ولایت و عصمت به عالم «قَدَر» تصریح شده است؛ و از عالم میثاق و عهد و الست و قدرِ اول تعبیر به أظلال و أظلّه فرموده‌اند.

حضرت مؤلف عظیم در «مصباح» چهل و نهم به تقریر مطلبی عالی پرداخته‌اند، و گوشزد فرموده‌اند که مکالمه و تقاول و مقاوله در هر عالمی مناسب با آن عالم است و اِنباء و اِخبار به حسب عوالم مختلف است. و در این اصل اصیل سرّ مراتب کلام الهی و معنای کلام الله مطوی و مذکور است.

انباء در عالم اعیان ثابته و اسماء الهیه غیر از مکالمه و مقاولهٔ حق تعالی با ملایکه در عالم جبروت است؛ و نیز تکلم در عالم شهادتِ مضاف، یعنی عالم مثال، غیر از انباء و اخبار و تکلم در عالم جبروت است. تقاول در عالم مثال و تکلم در دنیا و عالم شهادت با آنکه مختلف‌اند، ولی بین تکلم در این دو عالم مناسبت بیشتر است تا انباء در عالم جبروت. از آنچه که در این «مصباح» بر سبیل اشاره ذکر شده است شخص هوشمند به مراتب و درجات کلام الهی پی می برد و می فهمد که تکلم حق و خطاب وجود مطلق در عالم اعیان قدریه و انباء غیبی حق در عالم احدیت و واحدیتْ عبارت است از عرضه داشتن صفات و اسماء و کمالات بر خویشتن، نظیر حدیث نفس. و اعیان به لسان استعداد ذاتی و تکلم ثبوتی طلب ظهور خارجی نمودند؛ و حق به اسم «السمیع» کلام آنها را شنید؛ و به اسم «المتکلم» کلیهٔ قوافل

وجود را به کسوت هستی و وجود آراست. و در مرتبه‌ای کلام امری زاید بر ذات «المتکلم» نمی باشد. از این مرتبه به «کلام ذاتی» تعبیر نموده‌اند. و در موطن و موارد و درجاتی از عوالم به فرمودهٔ خلّاق هستی: «و إنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکونُ.» و قبلهٔ اولیاء، علیه‌السلام، بعد از ذکر این آیهٔ مبارکه فرمودند: لابصوتٍ یَقْرَعُ ولا بِنِداءٍ یُسْمَعُ. و إنَّما کلامُه فعلُه.

کلام حق نیز مانند همهٔ صفات در مقام «غیب مغیب» تعین و لسان ندارد، و در مقام «احدیت» به نحوی رقیق ظهور دارد. در «واحدیت» و لاهوت اعیان به لسان استعداد ذاتی طلب ظهور نمودند، و حق به اسم «المتکلم» به آنها پاسخ داد، بعداز آنکه به اسم «السمیع» ندای آنها را شنود. و قلنا إن أوّل کلمة قرعت أسماع الممکنات همان کلمهٔ «کن» وجودیه است.

تنبیه

یکی از صفات و اسماء کلیهٔ حق، که از امهات اسماء است، اسم شریف «القائل» و «المتکلم» است. در درك این حقیقت، که از عویصات علم توحید و علم الأسماء می باشد، اکثر ارباب معرفت از متکلمان و حکما از طریق ثواب دور شده‌اند و مختلف سخن گفته‌اند. معتزله ملاك تکلم حق را قدرت حق بر ایجاد اصوات در اجسام دانسته‌اند، و تکلم شجره به إنِّی أَنَاالله را دلیل مسلك خود دانسته‌اند. اگر ملاك تکلم حق آن باشد که معتزله گفته‌اند، باید هر صوتی صدای حق باشد.

اسم «المتکلم» از امهات اسماء الهیه است؛ و از اسمائی است که دارای سوادن و خوادم است و دارای مراتب مختلفه است، و از صفات عامهٔ وجود است که در مقام واحدیت همان علم ذاتی است که مبدأ کلیهٔ کلمات وجودیه می باشد.[۵۳] قال

۵۳ـ حضرت استاد علامهٔ طباطبایی (قده) در کتاب نهایة‌الحکمة گفته‌اند بازگشت کلام حق به قدرت است. و مترجم دانشمند خیال کرده است که مؤلف با این تحقیق رشیق مسئلهٔ قدم و حدوث کلام حق را برای همیشه حل کرده است. مفهوم قدرت چه ارتباط با مفهوم «کلام» دارد. آن مرحوم از باب تغایر مفهومی «اراده» و «علم به نظام اتمّ» مشیّت و اراده را امر انتزاعی دانسته، و آن را از حق نفی کرده است. و در نهایة‌الحکمة به این دلیل که اراده در انسان از سنخ ضمیر و حادث است، اراده را از حق نفی نموده، و توجه نداشته است که فاعل بلااراده فاعل موجَب است. و گویا آن همه آیات که بالصراحه خلق ممکنات را مستند به ارادهٔ حق نموده نادیده گرفته‌اند: «إنما قولنا لشیءٍ إذا أردناه أن نقول له کن فیکون.» و «إنما أمره إذا أراد شیئاً. أن یقول له کن فیکون.»

صدر أعاظم العرفاء والحكماء، رضی الله عنه، فی الموقف السابع من السفر الثالث:

إعلم، التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لأنه مشتق من الكلم.

قوله لأنه مشتق دليل على قوله: صفة... مؤثرة. قال فی المفاتيح الغيب:

> **التكلم صفة نفسية مؤثرة، معناه إنشاء الكلام[۵۴] و فائدته الإعلام والإظهار. و من قال إن الكلام صفة المتكلم، أراد به المتكلمية. و من قال إنه قائم بالمتكلم، أراد به قيام الفعل بالفاعل، لاقيام العرض بالموضوع. و من قال إن المتكلم من أوجد الكلام، أراد من الكلام فی الشاهد[۵۵] مايقوم بنفَس المتكلم؛ و هوالهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم، لا ماهو مبائن له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش. قال بعض العارفين أوّل كلمة شق[۵۶] أسماع الممكنات[۵۷] كلمة «كن». و هی كلمة وجودية. فما ظهر العالم إلا بالكلام؛ بل العالم كله أقسام الكلام بحسب مقاماته و منازله الثمانية والعشرين فی نفس الرحمان.[۵۸]**

از نفس رحمانی به «مشيت ساريه»، «فيض مقدس»، «ظل ممدود» و غير اينها از القاب تعبير كرده‌اند؛ و حقايق ممكنات مراتب تعينات اين فيض سارى و وجودى است. از جواهر عقليه به «حروف عاليات» تعبير شده؛ و جواهر جسمانيه مركبات اسميه و فعليه‌اند كه مظهر تجليات دايمى حق اند. اَعراضِ لازمهٔ جواهر به منزلهٔ

۵۴ـ «و هی (صفه نفسية) عين ذاته و مصدر لكل كلمة تكوينية.»
۵۵ـ يكى از معانى «شاهد» زبان‌آور در مجلس سخن است.
۵۶ـ ورد فی بعض العبارات: قَرَعَ.
۵۷ـ مراده من الممكنات الأعيان الثابته فی الحضرة العلمية والإمكان. كلمات از جهت مقاطع حروف وجوديه متكثر و در عين وجودْ واحد است.
۵۸ـ مفتاح الغيب، ملاصدرا، «المفتاح الأول»، «الفاتحة الثالثة»، «فی الكلام و حقيقته».

«بِناء»، و أَعراضِ مفارقه «إِعراب» اين كلمات اند.

واعلم، أن حروف العاليات باعتبار عبارة عن المفاتيح الغيب المستورة فى غيب الوجود. والأسماء الإلهية تستدعى بألسنة الأسمائية الظهور والبروز لإظهار خواصها فى الأعيان الثابتة والحقائق القدرية. والحق يسمع بسمعه أدعية الأسماء والأعيان، و يجيبها باسمه «القائل» و «المتكلم». و إنه سميع مجيب.

واعلم، أن الكلام على ثلاثة أقسام:

فأعلى الأقسام، مايكون عين الكلام مقصوداً أوّلياً بالذات، ولا يكون بعده مقصوداً أشرف منه.

و أوسطها مايكون لعين الكلام مقصود آخر غيره؛ إلا أنه يترتب عليه على وجه اللزوم، من غير جواز الإنفكاك بحسب الواقع. و ذلك كأمره عز و جلّ لملائكة السماوات والمدبِّرات العلوية والتحريكات والأشواق من جهة العبادات والنسك الإلهية لغايات أخروية؛ فلاجرم لايعصون الله ما أمرهم، و هم بأمره يفعلون. و معلوم و واضح است كه كلام و امر الهى در دايرهٔ تكوين قرار دارد. و اين امر و طلب ـ و إن شئت قلت إرادة إلهية ـ بعداز مرور به عوالم جبروتى و مثالى و سماوات العُلى، كه امر تكوينى نيز به آن اطلاق مى شود، قابل تخلف از مراد نيست. و بعداز نزول به عالم تكوين و دار تكاليف، تقسيم به امر و طلب تكوينى و تشريعى شود؛ و در امر تشريعى تخلف ظهور پيدا مى كند. و قوهٔ عاصم از خطا، و نفوس غير متخلق به اخلاق الأنبياء والأولياء، عليهم السلام، مكلفان را به مطيع و عاصى متعين نمايد. و فرق است بين امر و طلب تكوين و تشريع و هر يك از ديگرى جداست و هركدام حكم خاصى دارد.

و أدناها مايكون لعين الكلام مقصود آخر؛ ولكن قد يتخلف عنه، وقد لا يتخلف. و فيما لا يتخلف أيضاً إمكان التخلف و تعصى، إن لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان؛ و هذا كأوامر الله و خطاباته للمكلفين. و مراد از اين كلام اوامر تشريعيه است.

حقيقت وحى از انواع كلام الهى است، و داراى درجات و اقسامى است: «و مَا كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً.» حقيقت وحى از غيبِ وجود بر سه قسم است. مرتبهٔ اعلاى آن از ناحيهٔ وصول مخاطب به مقام

وحدت است، که تحقق این مقام از ناحیهٔ خرق حجب نوری و سبحات وجه‌الحق و استماع کلام حق بدون واسطه است، بعداز فنای در وحدت و تحقق به وجود حقانی در مقام بقا بعداز فنائین و صحو ثانی؛ و یوحی إلیه من دون حجاب و واسطِة. در کریمهٔ «**ثُمَّ دَنی فَتَدَلَّی. فکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أوْ أدْنَی.**» و در آیهٔ مبارکهٔ «**إنَّا أنْزَلْنَاهُ فی لیلةِالْقَدْرِ**» این حقیقت برای ابناء تحقیق و اهل حق صریحاً، و برای هوشمندان صومعهٔ ملکوتی تلویحاً، بیان شده است. در ازل‌الآزال جمیع حقایقِ خاصِ ختمِ انبیا و اولیا، علیهم‌السلام، و نیز احکام نبوت تشریعیة دفعتاً بر کتاب استعداد آن حضرت نازل گردید. و پس از عروج آن وجود حقانیِ جامع کافهٔ درجاتِ مُلك و ملکوت و همهٔ فعلیات جبروت در مقام قرب تام، و ولوجِ حضرتش در واحدیت و مظهریت جمیع اسماء الهیه در حضرت واحدیت و لاهوت و اسماء جمعیهٔ مستجن در احدیت، و یا به تعبیر دیگر، بعداز بلوغ به مقامِ قلبِ بالغ به مقامات روحیه و سریه، در مقامات و مراتب متدانیْ آن حقایق و احکام بر سبیل تدریج در عالم شهادت به ظهور رسید. لذا ارباب تحقیق به این سرّ واقف گردیده‌اند که حقیقت کلام حق به وصف «جمع الجمع» به وجود قرآنی در «لیلةالقَدْر» و «بُنیهٔ احمدی» و «حقیقت محمدیه» نازل گردیده است. و از ظهور تفصیلی آنچه که بر قلب حضرت ختمی مرتبت نازل گردیده است تعبیر به «فرقان» کرده‌اند. و «قرآن» و «فرقان» تنها بر آن کتاب جمعی که «**لایُغَادِرُ صَغیرةً ولا کَبیرةً إلاّ أحْصَاها.**» اطلاق شده، و کتب سایر انبیای صاحب کتابْ «فرقان» است؛ چه آنکه منشأ نزول آن، مقامِ فرقِ کلام ذاتی است. از این جهت است که حظ حضرت ختمی مرتبت از بطون کلام الهی بطن هفتم، و از مقامات مقام «أو أدنی»، و از درجات درجهٔ اکملیت و تمحض و تشکیك، است. فما ظنك بدرجات الأكملیت التی وراء الكلام! و نیز مظهریت کافهٔ اسماء الهیه، فروعاً و اصولاً، اختصاص به آن حضرت دارد. و خواص از ورثهٔ او، عترت طاهر، علیهم‌السلام، بر سبیل وراثت و تبعیت و حسن مطاوعت از آن بهره دارند.

حقیقت وحیْ بر غیبِ وجودِ جمعی حضرت ختمی مرتبت نازل و یا ظاهر می‌شود؛ و آن حضرت خبر داده است که در آن مقام **أَلْهَمَنِی‌الله مَحامِدَ کُنْتُ أحْمَدُهُ بِها، ولا یَحْضُرُنی ألْآنَ شَرْحُها.** آن حضرت در مقام عروج، ملایکهٔ عوالم مثالی،

بدرجاتها، و ملایکهٔ عالم جبروت، بصفوفها، را مشاهده نمود؛ کان، علیه السلام، یسمع صریف أقلامهم. و بعداز عبور از منازل نوریه و بلوغ به مقام «قاب قوسین أو أدنی» و استیفای درجات اکملیت، ثم مع نَزلة یسیرة لقبول الحقائق النازلة من غیب الوجود و شهود آنچه که بر کتاب استعداد او در ازل نقش بسته بودند بدون تجافی از مقام غیب مغیبِ وجود خود و شهود تفصیلیِ کینونت و مقام جمع الجمعِ قرآنی خویش و نزول به ساحت ملکوت و ورود به منزل دنیوی، در صحیفهٔ وجود خود مشاهده می کند مراتب و درجات وحی را. به عبارت اوضح، حقیقت وحی بعداز مرور به مقامات جمعی احدی احمدی، بر فص نفس شریف آن حضرت منطبع می گردد، و صورت جبروت بر حسّ باطن وی متمثل می شود؛ و نیز صورتی از آن بر حسّ ظاهرِ آن حقیقة الحقایق منکشف می گردد. ودر این مقام است که ملكِ حامل وحی، که از باطن و مقام غیب او استمداد می نماید، به صورت محسوس ظاهر می گردد؛ و آن ملك را که هیکل جبروتی او مشهود آن حضرت بود به صورت محسوس می بیند؛ و آن ملك بدون تجافی از مقام جبروتی خود، متنزل در مرتبهٔ حس، و یا متمثل به صورتی مناسب با شهود حسّی، بر آن حضرت حقایق غیبی را القا می نماید. و آن جناب کلام ملك را به مشیّت حق می شنود، و یا به صورت قَدَری در لوح، که حامل آن ملك وحی است، مشاهده می نماید. به تقریری اشمخ، سرّ توحید در جمیع مراتب وجودیِ ختم نبوت ظاهر می شود، و حجاب از عین قلب و حسّ او مرتفع می گردد.

نفس نبویه در مقام خلق، یعنی بعداز تنزل از مقامات حاصل از ولوج در واحدیت و احدیت، از جهت عقلانی و روح عقلی معارف را از ملك مقربِ حامل وحی تلقی نموده، و به بصر و سمع عقلی کلام حق را می بیند و می شنود. و از آنجا که این نفس شریف جامع جمیع حضرات است ـ از حضرت احدیت و واحدیت و حضرت جبروت و عالم مثال، که سومین منزل از منازل غیب وجود است، و عالم حس، که حضرت شهود نام دارد ـ ملك وحی را بعد ما کان معقولاً و عقلاً، وغبّ ماکان متمثلاً و متنزلاً فی عالم المثال والحس، به صورت محسوس متمثل می بیند. و ثم یَنحدر إلی حسّه الظاهر و یسمع أصواتاً منظومة و حروفاً مسموعة. کسانی که افق ولایت آنها نزدیك به روح کلی و قلبِ بالغ به مقام روح و سرّ است و اتحاد معنوی

با خاتم انبیا دارند، چه‌بسا ملك نازل بر آن جناب را مشاهده نمایند و کلام حق را استماع نمایند. در بین اصحاب حضرت ختمی مرتبت، حضرت آدم الأولیاء بوی وحی را قبل از نزول ملك استشمام می نمود؛ لذا به اتفاق ارباب حقیقت و اهل حق از عرفا (قده) أقرب الناس إلی رسول الله بود. و قال، صلی الله علیه و آله، لأقرب الخلائق إلیه: **یا علیُّ، أنت تَرَی ماأَرَاهُ، و تَسْمَعُ ماأَسْمَعُ، إلاّ أنّكَ لَسْتَ بِنَبِیٍّ.**

تتمیم

از آنجا که مراتب کلام الهی و انواع آن و اطلاع بر مغیبات از شئون اسم جامع «المتکلم» است، و باحثان در علم کلام و اکثر ارباب حکمت نظریه از این معنا غفلت کرده، و یا حق این مطلب عالی را، که از امهات مسائل مذکور در کتب ارباب عرفان است، درست ادا نکرده‌اند، و در تاریخ حکمت بندرت فیلسوفی متأله به نحوی شایسته در این بحث مهم، که همانا بحث معرفت وحی و نزول کتب سماویه و مقاوله بین ملایکه و تکلم سالکان درجات جنان و درکات نیران است، وارد شده و از عهدهٔ حق کلام برآمده است، ناچار بعضی از مهمات در این مقدمه تقریر می شود. [59]

از متأخران، شیخنا و قائدنا و سیدنا فی المعارف الربوبیة، قدوة أرباب الحق

۵۹ـ بحث از کلام (از کلام ذاتی که عین ذات است، تا آخرین درجهٔ کلام، یعنی کلام در عالم شهادت، که در انسان به صورت الفاظ حاکی از معانی است، و در موجودات و صور نوعیهٔ اسمائیه کلام و نطق خاص هر صورت و طبیعتی مناسب با همان شیء است، که ازجملهٔ آن منطق طیور است؛ و نیز نفس حقایق وجودیه در عالم شهادت (ظَهر کلام وجود و حد و مطلع و بطون سبعه) خود مراتب کلام اند، و مرتبهٔ اعلای آن امری زاید بر متکلم نیست.) از علوم قرآنی محسوب می شود. در دانشگاهها علوم قرآنی جزء دروس مستقل است، اما آنچه از آن عاید شاگرد می شود چند صفحه از اتقان سیوطی است! درس فلسفه و عرفان نیز آنچنان ملعبه قرار گرفته است که موجب ناامیدی است و بس. ثمرهٔ تحصیل طلبه‌های مستعد در حوزهٔ تعلیماتی قدیم، که فقط به درس هی پرداختند، در عین حال که گرفتار مشکلات زندگی نیز بودند و با شهریه ۵ ـ ۶ تومان (کرایهٔ یك اطاق ۲ تومان بود.) سر می کردند، در طی فقط ۴ سال تقریباً قرائت سه جلد اسفار، و قسمت زیادی از عرفان (شرح فصوص، أشعة اللمعات جامی) به ضمیمهٔ درس خارج فقه و اصول بود. یعنی، مجموع درس فلسفه در حوزه در مدتی کم چندین برابر دروس دورهٔ لیسانس و فوق لیسانس و دکترا در دانشگاههای امروز بود. در این دانشگاهها برنامهٔ درسی فلسفه ۱۰۰ صفحه اسفار، به چاپ جدید، است که ۵۰ صفحهٔ آن حاشیهٔ حکیم سبزواری است! و آن ۵۰ صفحه نیز، اگر خدا بخواهد! تنها محصول تحصیل دانشجوست ـ دانشجویانی که برخی از شیراز، بعضی از

والحقیقة، صدرالحکماء و شیخ العرفاء، آیةالله‌العظمی، المولی صدرالدین شیرازی، رضی الله عنه، در کتب خود به این مطلب عالی توجه کرده است.

حضرت ختمی مرتبت، علیه و آله‌السلام، در اوایل نبوت و ظهور آثار وحی در آن حضرت، از جهت اتصال به عالم مثال مطلق حقیقت وحی را تلقی می نمود. از این نوع کشف تعبیر به «کشف صوری» نموده‌اند که **یحصل فی عالم‌المثال من طریق‌الحواس الخمس. و ذلك إما أن تکون علی طریق‌المشاهدة.**[60] مثل مشاهدهٔ حضرت ختمی مرتبت، علیه و علی عترته‌السلام، مقامات انبیا را در مراتب و درجات عوالم مثالیه و ارض الحقیقة، و رؤیة آدم و نوح و موسی و عیسی و ابراهیم، علیهم السلام، را در عالم مثال. و از این سرّ خبر داد که **یا علیُّ قَصْرُكَ عَلَی جَنْبِ قَصْری**. چه آنکه صورت و حقیقت عالم دنیا و شهادت متمثل در عالم مثال است؛ و نیز صوری از مراتب حقایق جبروت، و نیز مظهر اعیان قدری نیز، به نحوی که راسخان در معارف الهی به آن اشاره کرده‌اند، در عالم مثال تحقق دارد. (ازجمله عرش جسمانی برزخی که اوّلین ظهور و جلوه و تجلی به صورت اعظم اجسام است.) که فرمود: **إنَّ فی‌العرشِ تمثالَ جمیعِ مَا خَلَقَ‌الله**

خراسان، بعضی از سیستان، در هفته دو روز باید در طهران حاضر باشند، و بالاجبار با بدنی کوفته وروحیه‌ای خمود به مجلس درس حاضر می شوند ودر این نوع حوزهٔ تحصیلی است که اشخاص پاچه ورمالیده میدان‌داری می کنند. در همه جای دنیا هرکه بخواهد علمی را تدریس کند، باید مدرك و دانشنامهٔ اساسی داشته باشد و پس از پیروز بیرون آمدن از امتحان دقیق و دادن آزمایش دشوار فلسفی و عرفانی حق تدریس فلسفه دارد، جز مملکت ما که روابط ضوابط را محو و باطل کرده است. وای به حال ملتی که از ضوابط به روابط پناه ببرد! زوال حکومتها و تجزیهٔ ممالك معلول همین سنت سیئه است، و موروث از عثمان و برنامهٔ حکومت بنی امیه. جمعی می گویند تاریخ فلسفه سیر خود را تمام کرده است! جاهلان مغرور از این کلام مشعوف اند و نمی دانند که اینان دین را هم تاریخی می دانند و می گویند عصر ما عصر اتمام تاریخ ادیان است! بعضی عقیده دارند که ما در فلسفه استثمار شده‌ایم! مرادشان استعمار یونان است! اتفاقاً در دین هم همین عقیده را دارند. نمی دانم ما چرا این اندازه خنگ تشریف داریم که از زمان بابا آدم و ننه حوّا منظم در سیطرهٔ استعمار گرفتاریم، و مرتب به عالم فحش و ناسزا نثار می کنیم که ما را عقب نگه داشته‌اند! مرحوم استاد مطهری مورد طعن و هدف معرکه‌گیران قرار گرفته بود. و اکنون هم سه دسته از ابالسه بزرگان و اساطین فرهنگ ملت ما را هدف اوهام خود قرار داده‌اند، و با جنونی حیرت‌آور قلمفرسایی می فرمایند! هرچه هم می نویسند محصول فکری استعمار است، و مطلوب استعمار نیز متفکر نوع حس‌گراست. اینان برای مصون ماندن خود را پیروان خط امام قلمداد می کنند! این معرکه‌گیران در همه جاهای حساس مملکت وجود دارند. حضرات دست رد به سینهٔ احدی نزدند! ضعف مدیریت و تبعات آن سخت خطرناك است. آنچه در این پاورقی ذکر شد، شمه‌ای از واقعیات است که خدمت حضرت امام بر سبیل شکوا عرض کردم.

۶۰ـ سخن قونوی در نصوص.

نوع دیگر از شهود حضرت محمد مصطفی، علیه و علی أولاده‌السلام، به عنوان وحی از طریق حواس است؛ ولی حواس متبدل به حواس اخروی و تبدیل بصر مثلاً به بصیرت. ازجملهٔ آن، سماع آن حضرت بود وحی نازل بر خویش را کلاماً منظوماً، أومثل صلصلة الجرس ودویّ النحل؛ فإنه، علیه‌السلام، کان یسمع ذلك و یفهم المراد منه؛ أو علی سبیل الإستنشاق. و هوالتنسم بالنفحات الإلهیة والتنشق لفوحات الربوبیة.[61] در حدیث منقول از آن حضرت مذکور است که **إنَّ لِرَبِّکُمْ فی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَاتٍ، ألا فَتَعَرَّضوا لَها**.[62] قال رسول‌الله، صلی الله علیه و آله: **إنِّی لَأجِدُ نَفَسَ الرَّحمانِ مِنْ قِبَلِ الیَمَنِ**.

اما تلقی وحی از طریق لمس از جهت اتصال بین النورین، یا از جهت اتصال بین الجسدین المثالیین: قال رسول‌الله، علیه و آله‌السلام: **رَأَیْتُ رَبِّی فی أَحْسَنِ صورةٍ. و قالَ: فِیمَا یَخْتَصِمُ المَلَأُ الأَعْلی، یا محمد**[63]**؟ قلتُ: أَنْتَ أَعْلَمُ رَبِّی. مَرَّتَیْنِ.** فقال، صلوات‌الله علیه: **فَوَضَعَ الله کَفَّهُ بَیْنَ کِتْفِی**[64]**، فَوَجَدْتُ بَرْدَها بَیْنَ ثَدْیَیَّ**[65] **فَعَلِمْتُ ما فِی السَّمَاواتِ وما فی الأَرْضِ. ثم تلا هذه الآیة: «وکَذٰلِكَ نُرِی إبراهِیمَ مَلَکوتَ السَّمَاواتِ والأَرْضِ ولِیَکُونَ مِنَ المُوقِنِینَ.»** و تلقی وحی از طریق ذوق نیز مسلم است.

از آنچه که ذکر شد مطالب مصابیح پنجاه‌و یکم و پنجاه‌و دوم معلوم و ظاهر می‌گردد.

مصنف بارع فی الحکمة الیمانیه، قدس الله سرّه، در «مصباح» پنجاه‌و پنجم

۶۱ـ در الفتوحات المکیة ـ علی مایأتی فی البال ـ مذکور است: **کان رسول‌الله إذ انزل علیه‌الوحی، کصلصلة‌الجرس، یجد منه مشقة عظیمة و یورثه سکوناً و غشیة.**

۶۲ـ صدرالدین قونوی در رساله‌ای بینظیر حدیث مذکور را برطبق قواعد عرشیه معنا کرده است.

۶۳ـ «تخاصم» در اسماء الهیه غیر از تخاصم در ملأ اعلی، یعنی مظاهر اسمائیه، می باشد. همان‌طوری که اسماء الهیه عبارت است از اسماء جمالیه و جلالیه، مظهر این اسماء نیز همین حکم را دارا هستند: قسم مظهرالجمال والأمر التشبیهی؛ و قسم مظهرالجلال والأمر التنزیهی. و اما انسان کامل محمدی و وارثان آن حضرت جامع بین جمال و جلال و احکام این دو قبیله از اسماءاند.

۶۴ـ شاید، بلکه مسلماً، «وضع الکف بین الکتفین» اشاره است بر این اصل مهم که قیام به دو امر مذکور محقق است، و منشأ تحصل تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه می باشد.

۶۵ـ در برخی از منقولات مذکور است: **فَوَجَدْتُ بَرْدَ أَنامِلِه بَیْنَ کِتْفَیی**. اگر آنچه را که ذکر شد نفهمیدی، از بخت بد خود شکایت کن که یار طریق جور و رسم ستم نداشت.

فرموده‌اند:

قال كمال‌الدين، عبدالرزاق الكاشى، فى مقدمات شرحه على قصيدةابن فارض ما هذا لفظه: «النبوة بمعنى الإنباء؛ والنبى هوالمنبئ عن ذات‌الله و صفاته و أسمائه و أحكامه و مراداته.»

ملا عبدالرزاق شارح قصيدهٔ تائيهٔ فارضيه نيست؛ و معاصر او، عزالدين محمود كاشى، كه او هم از مريدان و تربيت‌شدگان عارف نامى ملا عبدالصمد نطنزى است، تائيه را شرح كرده است؛ و در اوّل شرح خود متعهد شده است كه در مقام شرح تائيه به هيچ شرحى مراجعه ننمايد. حقير را عقيده بر آن است كه اگر به شرح شارح اوّل تائيه، سعيدالدين سعيد فرغانى، مراجعه مى كرد، شرح اوپُربارتر مى شد. على أى حال، تمام هويت حضرت ختمى مقام روح اعظم و نور اوّل و عقل نخستين نيست. و در باب «المبايعة مع القطب» گفته‌اند: **أوّل من بايعه العقل الأول.** چه آنكه عين ثابت حضرت ختمى درجات سمت سيادت بر عين عقل اوّل دارد، و مظهر جميع اسماء الهيه از اسماء تنزيهيه و تشبيهيه مى باشد؛ و عقل اوّل در مقام «قاب قوسين» و نيز در مقام «أو أدنى» جايى ندارد. مهمتر از همه آنكه عقل و روح اعظم به وجود حقانى متصف نيست؛ و آن حقيقت كليهٔ محمديه، سلام الله عليه، در قوس صعود، بعداز فناء فى الله و البقاء به، در كليهٔ اسماء سير نموده، و به خواص كليهٔ اسماء الهيه متحقق گرديده، و با جمع بين مظهريت اسماء ظاهريه و باطنيه به مقام جمعيت بين الاسماء و مقام اطلاق از قيود مذكوره رسيده است؛ و از باب اتحاد بين الظاهر والمظهر معناى حقيقى اسم اعظم اوست. و نعم ماقيل:

الحمدلله الذى نوَّر وجه حبيبه بتجليات الجمال، فتلألأمنه نوراً، و أبصر فيه غايات الكمال، «ففرح» الله به «سروراً»، فصدَّره على يده و صافّاه، و آدم لم يكن شيئاً مذكورا؛ ولا القلم كاتباً[۶۶]؛ ولا

۶۶ـ در نسخه بدل: كائناً.

اللوح مسطوراً. فهو [ص] مخزن كنز الوجود و مفتاح خزائن الجود و قبلة الواجد والموجود و صاحب لواء الحمد والمقام المحمود.[67]

و من لسانه قال صفوة أرباب الكمال:

«بحر ظهور و بحر بطون قِدم بهم   در من ببين كه مجمع بحرين اكبرم»

حامل «لواء حمد» و صاحب «مقام محمود»، يعنی مقام «أو أدنی»، اوست كه فرمود در مقام عروج به مرتبه‌ای رسيدم كه از احدی خبری و عين اثری نبود: **فَاسْتَأْذَنَ عَلَيَّ رَبِّی، فَيُؤْذِنُ بِی، فَيُلْهِمُنِی مَحَامَدَ أَحْمَدُهُ بها، لا يَحْضُرُنِیَ الْآنَ شرحُها؛ و بِإذْنِهِ أَحْمَدُهُ بتلك المَحامَدِ.**

«روشن شود ز روشنی من همه جهان   گر پرده صفات خود از هم فرو درم»

عقل اوّل اوّلين جلوهٔ ولايت و نيز نبوت تعريفی اوست در عالم جبروت. و اين عقل، كه واسطهٔ ظهور خيرات و بركات است، حسنه‌ای از حسنات حقيقت محمديه می باشد؛ چه آنكه ولوج در مقام واحديت واحديت، كه انتهای سير آن سلطانِ ممالك وجود است، اختصاص به او دارد. و عين ثابت او مقدم بر اعيان جميع موجودات است؛ و جنت افعال با جميع درجات آن گنجايش هستی او را ندارد؛ ولذا **كان مع الحق حيثما دار. أو يدور معه حيثما دار.** كسيّدالوجود و خلاق الملك والملكوت. لذا جنت محمديين جنت صفات و ذات است. حديث مسلم نبوی كه فرمود: **عَلِيٌّ مَعَ الحقِّ، والحقُّ مَعَ عَلِيٍّ، يَدُورُ مَعَهُ حَيْثُما دَارَ.** مراد از «حق» سلطان وجود و خلّاق هستی می باشد. قاصران نخواسته‌اند بفهمند كه معنای واقعی حديث مذكور در شأن خاتم الأولياء، علی اعلی، چيست.

و مما حررناه اتضح سرّ ما أورده الإمام المصنف، رفع الله درجته، علی مقالة الشيخ العارف المحقق، عزالدين محمود كاشانی. از آنجا كه عارف كاشانی از اجلهٔ ارباب حق و يقين است و حضرت امام (قده) احترام خاصی برای آن عارف

۶۷ـ آغاز لمعات.

نامدار قایل اند، به توجیه کلام آن عارف بزرگ پرداختند، و آن را به معنایی که اکثر خواص از درك آن عاجزند، تا چه رسد به ارباب علوم آلیه، با لسان خاص در جمله‌ای کوتاه تفهیم فرمودند، که حق با هر موجودی از طریق «وجه خاص» و «قرب وریدی» و «تولیة» نیز ارتباط دارد؛ و مولانا جلال‌الدین رومی از آن به جهه «سبب‌سوزی» تعبیر کرده است:

«از سبب سازیش من سوداییم　　وز سبب سوزیش سوفسطاییم
از سبب سازیش من حیران شدم　　وز سبب سوزیش سرگردان شدم»

از طریق وجه خاص و قرب وریدیْ صادر اوّل و «قلم أعلی» ینبیٔ عن ذاته و صفاته و آثاره. و إن سألت الحق، أن الحق هوالمنبیٔ عن ذاته و صفاته و آثاره. در کریمهٔ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ و هوالسَّمیعُ البَصیرُ.» جزء اوّل دلیل بر تنزیه حق، وجزء دوم دلیل بر تشبیه است؛ چه آنکه حق یسمع بسمع کل سمیع، ویبصر ببصر کل بصیر؛ و فی المحمدیین التنزیه فی عین التشبیه، والتشبیه فی عین التنزیه. به لسان دیگر، کلیهٔ مبادی ادراك و علل از مراتب فاعلیت حق اند. و این امر نزد ارباب عصمت مسلم است که چه در انسان وچه در کلیهٔ علل و معالیلْ آثار مترتبه بر علل و اسباب هم نسبت به حق دارند، وهم به مبادی این آثار؛ وبه لسان جمع: «قُلْ کلٌّ مِنْ عِنْدِالله.» و نیز معنای این اصل مسلم نزد ارباب درایت و صومعه‌نشینان بارگاه جبروتی و لاهوتی که لاجَبْرَ و لا تَفْویضَ؛ بَلْ أمْرٌ بَیْنَ الأمْرَیْنِ. جمع بین جبر و تفویض نمی باشد؛ بلکه اضطرار در عین اختیار، و اختیار در عین اضطرار است: «در عین اختیار مرا اختیار نیست» و یا «در اختیار خویش مرا اختیار نیست». و مختار حقیقی حق است که تمام جهات فاعلیه، ازجمله غایت و غرض از ایجاد، ذات اوست. کلیهٔ مبادی آثارْ متقوم به حق اند؛ و تقوم به حق و فقر و احتیاج به سلطان وجود نحوهٔ تحقق اشیاست: کل سمیع یسمع بسمعه؛ و کل بصیر یبصر ببصره. لأن کل سمیع مظهر لاسمه «السمیع»؛ و کل بصیر یبصر باسمه «البصیر». ولا حول ولا قوة إلا بالله العلیّ العظیم.

چنانکه گفتیم صفت «مشیّت» عین ذات اوست؛ ولی صفات کلیهٔ الهیه از حقایق ارسالیه‌اند؛ و در مقام تنزلْ سریان در همهٔ اشیا دارند، ولی بدون تجافی از مقام غیب و اطلاق حقیقی. این حکم در «علم» نیز جاری است، که فرمود:

اللّهُمَّ، إنِّی أَسْأَلُكَ بِعِلْمِكَ بِأَنْفَذِهِ، و كلُّ عِلْمِكَ نافِذٌ. و اللّهُمَّ، إنِّی أَسْأَلُكَ بِمَشِيئَتِكَ بِأَمْضَاها. و كلُّ مَشيئَتِك ماضيةٌ.

مؤلف عظیم، عظّم الله قدره، در شرح دعاءالسحر حق مطلب را در بیان شمه‌ای از اسرار این دعا ایفا نموده، که داعی و متکلم به این الفاظ مبارکه لسان حق است، ولی «از فریب نقش نتوان خامهٔ نقاش دید».

قال المؤلف العظیم، عظّم الله قدره فی النشآت العقلية والمثالية:

المشكوة الثانية فيما يلقى إليك من بعض أسرار الخلافة والولاية والنبوه فی النشأة العينية و عالمی الأمر والخلق رمزاً من وراء الحجاب، بلسان أهل القلوب.

إلى أن ساق الكلام بقوله: و فيها أنوار إلهية تبزغ من مصابيح غيبية.

در «نور» اوّل اشاره فرموده‌اند به آنچه که در مطاوی «مشكوة» اوّل با بیانی رسا و مبرا از تفصیل مملّ و منزه از ایجازی که وافی به بیان مقصود نباشد بیان فرموده‌اند. در آنجا مذکور افتاد که اسم اعظم، جامع جمیع اسماء کلیه و جزئیه، در مقام «احدیت» به وجود جمعی با تعینات اسماء، بدون تمیز اسمی از اسم دیگر و عینی از اعیان از عین دیگر، تحقق دارد. و حکما این مقام را «تمام هویت واجب» و «شهودالحقائق بالعلم الإجمالی فی عین الكشف التفصيلی» گفته‌اند؛ و عرفا از این مقام و از شهود حق حقایق مستجنهٔ در این مقام را به «رؤية المفصل مجملاً» عبارت کرده‌اند؛ و ظهور حقایق را در مرتبهٔ «واحدیت» و علم به آن حقایق را به «رؤية المجمل مفصلاً» تعبیر کرده‌اند. و عرض شد که کثرت در مقام تحلیل عقلی است و وجود به وحدت و اطلاق خود باقی است. مصنف مدقق اشاره فرمودند که اسم اعظم، یعنی اسم «الله»، عبارت است از احدیت جمیع اسماء، اعم از جمالیه و جلالیه و اسماء لطفیه و قهریه. و فرق اسم جامع، که «أئمة الأسماء» نیز به آن اطلاق کرده‌اند، با غیب وجود که اسماء در آن به وجود جمعی متحقق اند، و فرق آنها با

ذات، به کمون و ظهور و بطون و بروز است.[68]

مؤلف محقق در ذیل یکی از مباحث مهم نکتهٔ دقیقی را یادآور شده‌اند، و آن اینکه حقیقت حق بهویته‌الغیبیة مع کل شیء. و آن حقیقة‌الحقایق با قید سریان و ظهور در حقایق امکانیه و تنزل در مظاهر غیب و شهودْ غیب محض و مجهول مطلق است. فی الکریمة المبارکة: «هُوَالَّذِی فِی السَّماءِ إلهٌ و فی الأَرْضِ إلهٌ.» «هو» اشاره به مقام «غیب مطلق» است؛ و همان غیب مطلق متصف به «الوهیت» است. و حجب اسمائیه و صفاتیه مصحح قابلیت قوابل است؛ چه آنکه ذات بما هی ذات را مظهر نیست، و هر عین ثابت امکانی تعین و صورت معلومیت ذات است.[69] وقد اتفقت کلمة أرباب الکشف والیقین علی أن الأثر لایکون لوجود أصلاً من کونه وجوداً فقط؛ بل لابد من انضمام آخر خفی إلیه، یکون هوالمؤثر، أو علیه یتوقف الأثر. و لما کان أمر الکون محصوراً بین الوجود و مرتبة. تعذر إضافة الأثر إلی الوجود؛ فتعین إضافته إلی المرتبة؛ و مرتبة الوجود المطلق الألوهیه؛ فإلیها و نسبها، المعبّر عنها بالأسماء، تُستندالآثار. حق به تعین الوهی و مقام تجلی به اسم «الله» مؤثر در ممکنات است، و خیرات و برکات از طریق اسماءِ مضاف و متجلی در اعیانْ مفتوح گردیده است.[70]

در «نور» دوم از «مشکوة» دوم، بعداز تقریر این اصل که تأثیر هر مؤثر در هر تأثیرپذیر از جهت اسم و صفت خاص آن مؤثر است، که «و لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُو مُوَلِّیها.»، و هر موجودی دارای ذات و اوصاف و اعراض است، و جواهر عالم مظهر ذات حق و

۶۸ـ اسم اعظم و دیگر اسماء به نحو جمع الجمع در غیب وجود تعین اسمی ندارد؛ چه آنکه این اسماء در «احدیت» و «تعین اوّل» به وجود واحد متحقق اند؛ ولی از آنجا که این مقام از تعینات امکانیه مبراست و بشرط لاست نسبت به تعینات امکانیه، اسماء و صور اسماء، یعنی اعیان، در مقام استجنان علم اجمالی به وجود ذات متحقق اند. در مقام «غیب الغیوب» و «غیب مغیب» اسماء به نحو عدم تعینْ هریك خود غیب مغیب و مطلقِ عاری از قید اطلاق است؛ و هر صفت و اسم را اگر به نحو اطلاقِ عاری از قید اطلاق لحاظ نماییم، غیب محض و مطلق است؛ و همهٔ تعینات در آن مقام به استجنان ذاتی متحقق اند.

۶۹ـ و عن علی، علیه‌السلام؛ **وهو عالٍ فی دُنوِّه، و دانٍ فی عُلُوِّه.** حقیقت حق در مقام ارتباط با ممکناتْ معیت قیومیه با هر شیء دارد، درحالی که اشیا محدود و حق غیرمتناهی است. ولی این دقیقه نباید فراموش گردد که آن هویت مطلقهٔ الهیه دارای وجود فی نفسه است؛ و از این جهت با همهٔ اشیا نسبت واحد دارد؛ و هو أقرب إلی الخلق من حبل الورید. نیز او را وجودی است مضاف به ممکنات، که از جهت این اضافه مقوم کل است.

۷۰ـ من أراد تفصیل هذا البحث، فعلیه بالمراجعة إلی کتاب مفتاح الغیب.

اعراضْ مظهر صفات حق اند، و هر جوهری محفوف به اعراض است، فرموده‌اند:

و تحت ذلك سرّ لاطاقة لإظهاره، و بالحرى أن نضعه تحت أستاره.

این حقیر مستفیض از این اثر نفیس عرض می کند: از باب اتحاد ظاهر و مظهر و ظهور هویت الهیه در هر درّه و ذرّه، هوالفاعل المفیض علی الأعیان؛ و كل صورة نوعية إسم من أسمائه؛ و هو من أستار وجه‌الحق. و يظهر من هذا سرّالتوحيد الوجودى الذى هو قرة عيون أرباب الحق واليقين، لا المتكلمين والمتفقهين. و أن لاحجاب مسدول بينه و مظاهر؛ و هوالمؤثر فى الوجود من طريق وجه‌الخاص، و من طريق الأسباب والعلل المعدّة.[71]

فی «المشكوة الثانية» («نور» ششم):

۷۱ـ و يمكن أن نحرر مقصود المصنف العظيم، أعلى الله ذكره، بوجه آخر، توضيحاً للمرام، به اين عبارات كه حقيقت هر ممكن عبارت است از نحوهٔ تعين آن در علم حق؛ و متعين در علمْ همان صور قدريه و اعيان ثابته است؛ و اعيان ثابته غير مجعول اند بلا مجعولية الأسماء الإلهية، والأسماء غير مجعولة بلامجعولية ذاته المقدسة الأحدية؛ و اعيان ثابته و اسماء الهيه از شئون حق اند به اعتبار ظهورالذات للذات و شهودالأسماء والأعيان؛ و اعيان و اسماءِ متعين در لاهوت و مقام الوهيت و واحديت عين حق اند، و كثرت در آن مقام امرى عقلى و وجودبه صرافت خود باقى است؛ و اسماء الهيه و صور اين اسماءِ مستقر در مكين لاهوت از آن جهت كه كمال ذاتى حق اند هرگز به وجود خارجى و تحقق امكانى متصف نشوند، ولهاالأثر والحكم فيما له الوجود والظهور العينى؛ و آنچه كه به حق در متن واقع متحقق است، حقيقت حق و صور معلوميت ذات حق اند كه اعيان ثابته نام دارند. مطلب ديگر آنكه آنچه كه متصف به ظهور است از باطن خود تأثير پذيرد؛ و آنچه را كه علل و اسماء مى ناميم ازجملهٔ شروط جهت ظهور اشياءاند، نه مؤثر و مبدأ تحقق. و ما هوالمتصف بالوجود يتغذى من باطن وجوده و يستمد من غيبه. و ما هوالمتحقق فى الخارج از جهتى مرآت اعيان ثابته و احكام اسماء الهيه است. و آنچه كه «امداد» ناميده‌ايم، از باطن شيء به ظاهر آن مى رسد. ملخص المرام، آنكه حق هرگز تأثير ازْ غير قبول ننمايد؛ و حقايق ممكنات و اعيان قدريهٔ علميه همان شئون حق اند و تأثر از غير نپذيرند. در حكمت متعاليه مذكور است كه الإنسان لايتغذى إلا من قبل نفسه، والنفس يتغذى من جهة حقيقته، و حقيقته ليست إلا صورة معلومية الذات للذات. والوجود المضاف ليس غير ظهورالحق؛ و ظهورالشيء نفس الشيء، و باعتبار غيرالشيء؛ و هوالظاهر والمظهر. حق متصف به اسم «ظاهر» است باعتبار ذاته؛ مظهرْ نفسِ ظهورِ ظاهر است. و هوالظاهر من جهة ذاته؛ والمظهر من جهة شأنه. و شئون وجوديه تنزلات آن حقيقت مطلقه اند، بدون حصول تجافى در ذات مقدس او. نعم ماقيل: **و هو عال فى دنوّه و دان فى علوّه.**

فهو مع تقدسه ظاهر فی الأشیاء کلها؛ و مع ظهوره مقدس عنها جلها. فالعالم مجلس حضور الحق، والموجودات حضار مجلسه.

حقِ مطلق در غیب ذاتْ کلیهٔ مراتب وجودیه را مشاهده می نماید و به جمیع ممکنات عالم است، و همهٔ حقایق خارجیه در مراتب طول و عرضِ وجود بنفس ذواتها مشهود حق اند. ارباب مکاشفه، خصوصاً بالغان به مقام تمکین بعدالتلوین و صحو بعدالمحو، و بالاخص صاحبان مقام فناء عن الفنائین و بالغان به مقام صحوین، حق را در مراتب و درجات عرش مشاهده کرده، و حضرتش را در مسند عزت محیط به اشیا، و حقایق ممکنه را حضار مجلس، بل به عنوان نفس الحضور، شهود نموده، و حق ادب را نسبت به سلطان وجود و ملك الملوك مراعات می نمایند.

در «نور» هفتم فرموده‌اند:

قال شیخنا العارف الکامل، الشاه‌آبادی، أدام‌الله ظله الظلیل علی رؤوس مریدیه و مستفیدیه: إن مخالفة موسی... عن خضر(ع) فی الموارد الثلاثة مع عهده بأن لایسأل عنه، لحفظ حضور الحق. فإن المعاصی هتك مجلس الحق، والأنبیاء، علیهم السلام، مأمورون بحفظ الحضور.

إجتمع بعض أرباب الشهود بالخضر، فقال علیه‌السلام:

کنت أعْددت لموسی بن عمران ألف مسألة مماجری علیه من أوّل ماولد إلی زمان اجتماعه، فلم یصبر علی ثلاث مسائل منها. [۷۲]

فی صحیح المسلم، قال رسول‌الله، علیه‌السلام:

۷۲ـ به نقل از شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین جندی، چاپ دانشگاه مشهد، ص ۶۴۰.

يَرْحَمِ‌الله مُوسَى لَوَدِدْتُ أَنَّهُ كانَ صَبَرَ حَتَّى يَقُصَّ علينا من أَخْبارِهِما. . . وقالَ، صلّى الله عليه وعترته: كانَتِ‌الْأُوْلَى مِنْ موسى نِسْياناً. . . حَدَّثَنا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ قال: سمعت عن رسول‌الله [ص] يقول: إِنَّه بَيْنَما موسَى، عَلَيْهِ‌السَّلامُ، فى قومِهِ يُذَكِّرُهُمْ بِأَيّامِ‌الله- أَيّامُ‌الله نَعْماؤُهُ و بَلاؤُهُ- إِذْ قالَ: مَا أَعْلَمُ فى‌الأَرْضِ رَجُلاً خَيْراً أَوْأَعْلَمَ مِنِّى. قال: فَأَوْحَى‌الله إليه: إِنِّى أَعْلَمُ بالخَيرِ منه. أَوْعِنْدَ مَنْ هُوْ. إِنَّ فى‌الأرضِ رَجُلاً هُو أَعْلَمُ مِنْكَ. قال [موسى]: يا رَبِّ، فَدُلَّنِى عليه. [73]

بعداز حکایت موسی و خضر، علیهماالسلام، وذکر ملاقات آن دوبزرگوار، و تذکر مکرر حضرت خضر به موسی، علیهماالسلام، به روایتی دیگر:

فَأَراهُ مكانَ‌الحُوتِ. قالَ: هاهُنا وُصِفَ لى. قال: فَذَهَبَ يَلْتَمِسُ فَإِذا هُوَ بِالخَضِرِ مُسَجًّى ثَوْباً مُسْتَلْقِياً عَلَى‌القَفا. . . قال: السّلامُ عَلَيْكُمْ. فَكَشَفَ‌الثَوْبَ عَنْ وَجْهِهِ، قال: و عَلَيْكُمُ‌السَّلامُ. [74]

موسی، علیه‌السلام، به جناب خضر، علیه‌السلام، گفت: «**هَلْ أَتَّبِعُك عَلى أن تُعَلِّمَنِ ممّا عُلِّمْتَ رُشْداً.**» خضر که از عواقب امر خود با موسی از جهت کمال ولایت، با آنکه خود را در حضور نبیّ مرسَل اولوالعزم می دید، اطلاع داشت گفت: «**إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْراً. و كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً.**» موسی، علیه‌السلام، اقرار کرد که من مأمورم از تو کسب معرفت نمایم. و خداوند او را مأمور به درك محضر خضر فرموده بود. و موسی در عین اینکه خالی از اضطراب و قلق نبود، به خضر گفت: «**سَتَجِدُنِى إِنْ شَاءَالله صَابِراً ولا أَعْصِى لَكَ أَمْراً.**» ولی هر بار که از خضر عملی به نظر خود مخالف با شریعت می دید، عنان اختیار را از دست می داد. موسی (ع) با علم به اینکه خضر طریقت از او داناتر است، و خداوند داناتر

۷۳ـ صحیح المسلم، با شرح نووی، المطبعةالمصریة، «کتاب الفضائل»، ج ۱۵، ص ۱۴۱ـ۱۴۲.

۷۴ـ منبع پیشین، ص ۱۴۳.

از آن دو است، در هردو نوبت اختیار را از کف داد؛ و خضر او را به حقیقت مقام خود متذکر ساخت که «أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَستَطِيعَ مَعِيَ صَبْرَاً.» موسی، علیه‌السلام، عذر آورد که حجت او را از یاد برده بود: «ولا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِی عُسْرَاً.» در مرحلهٔ سوم امتحان، یعنی مشاهدهٔ قتل غلام، فذُعر عندها موسى، علیه‌السلام، ذَعْرَةً مُنكرةً.[۷۵] و قال أَقَتَلْتَ نَفْسَاً زَكِيَّةً؟ فقال رسول‌الله، صلى الله عليه و آله و سلم، عند هذا المكان:

رَحْمَةُالله عَلَيْنا و عَلَى موسَى، لَوْلا أَنَّهُ عَجَّلَ، لَرَأَى العَجَبَ؛ ولَكِنَّهُ أَخَذَتْهُ مِنْ صاحِبِه ذَمَامَةٌ.[۷۶]

از اُبیّ بن کعب نقل شده است که رسول خدا(ص):

اذا ذكر أحداً من الأنبياء، بدأ بنفسه: رَحْمَةُ الله عَلَيْنا و على أَخِي.[۷۷]

در مأخذ مذکور (حدیث ۱۷۴) آمده که بین ابن عباس و حرّبن قیس‌بن حِصْن الفزاری در اینکه «صاحب موسی» کیست اختلاف شدید و تنازع و مجادله واقع شد. ابن عباس حضرت خضر را صاحب موسی، علیهماالسلام، می‌دانست. در این هنگام ابیّ بن کعب انصاری از کنار آنها عبور می‌کرد، ابن عباس از او سؤال کرد:

فهل سمعتَ رسول‌الله يَذكر شأنَه.[۷۸] فقال أبيّ: سمعت رسول‌الله، صلى‌الله عليه و آله، يقول: بَيْنَما موسَى فى مَلأٍ مِنْ بَنى‌إسرائيلَ، إذ جاءَهُ رَجُلٌ، فقال له: هَلْ تَعْلَمُ أَحَداً أَعْلَمَ مِنْكَ؟ قال

۷۵ـ منبع پیشین، ص ۱۴۴.

۷۶ـ منبع پیشین. همان صفحه. (ذمامة، أى حياء و إشفاق من الذمّ واللوم.)

۷۷ـ منبع پیشین. همان صفحه.

۷۸ـ أی، صاحب موسی.

موسی: لا. فَأَوْحَى الله إلی مُوسَی: بَلْ عَبْدُنَا الخَضِرُ.[79]

مقصود حضرت ختمی مرتبت از اینکه فرمود ای کاش موسی سکوت می نمود و به خضر اعتراض نمی کرد، آن بود که آن گاه خداوند تمام ماجرای آن دو شخص را حکایت می فرمود.

ولو کان موسی عالماً بذلك، لما قال له الخضر: «مالم تُحِطْ به خُبْراً.» أي، إني علی علم لم یحصل لك عن ذوق؛ کما أنت علی علم لا أعْلمه أنا. فأنصف [الخضر].[80]

اما حکمت فراق خضر و علت آن امر دیگری است. عالمان به حق و عارفان به خداوند، که خضر در صدر آنان قرار دارد، به خطاب کرّوبی جهاتِ کریمهٔ «**و ما آتیکُمُ الرَّسولُ فَخُذُوه ومانَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.**» توجه تام دارند. آن اِعلام خضر به موسی جهت زدودن رنجش او بود و **دواءً لماجرحه به فی قوله: «کیف تصبر علی مالم تُحط به خُبراً.» مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، و لیست تلك الرتبة للخضر.**[81]

خضر در عین مراعات ادب نسبت به مقام رسالت، به عین قلب مشاهده کرده بود که خداوند گوشزد موسی ساخته که خضر از او در علم خاص ولایت اکمل است. و این خطابی بود از مصدر ربوبی. و وقتی معلوم شد موسی، علیه‌السلام، در علم خاص اسم «الخبیر»، که ذوق و تجربه است، در حد خضر قرار ندارد، و در باطنْ جهت ولایت اقوی از جهت نبوت است ـ چون اگر موسی در کشفِ حاصل از ولایت در حد خضر بود، در مقام اعتراض برنمی آمد درحالی که حقّْ نفس موسوی را متوجه این امر نمود ـ دیگر نه اجتماع با خضر لازم بود، و نه خداوند او را تحریص به درك محضر خضر فرمود. درحقیقت، خضر قصور موسی را به وی یادآور گردید و گفت، بلکه تأیید کرد، که آنچه می گوید مفاض از حق است. با این وصف، حضرت موسی به هر علت که بود ـ ازجمله نسیان ـ حضرت خضر را وادار کرد که

۷۹ـ منبع پیشین، ص ۱۴۷.
۸۰ـ فصوص الحکم، «فص موسوی».
۸۱ـ منبع پیشین.

بگوید:

«إنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فلاتُصَاحِبْنِي.» فنهاه عن صحبته. فلمّا وقعت الثالثة، قال: «هذا فِراقُ بَيْنِي و بَيْنِكَ.» و ما قال له موسى لاتفعل ولا طلب صحبته، لعلمه بقدر التى هو فيها التى أنطقته بالنهى عن أن يصحبه. فسكت موسى، و وقع الفراق. [۸۲]

حضرت ختمی مرتبت ناشکیبایی موسی را ناشی از عدم بلوغ ولایت حضرت موسویه در حد ولایت حضرت خضر، یا قریب الافق بودن ولایت آن دو مقرب درگاه الهی، دانسته و فرمودند: رحمةالله علینا و علی موسی، لَيْتَهُ صَبَرَ حَتَّى يَقُصَّ عَلَيْنا مِن أَنْبَائِهِما. و قال، صلی الله علیه و آله: لولا أنه عجّل، لرأى العجب؛ ولكنة أخذتْه من صاحبه ذمامة.

و اما فایدهٔ این مصاحبت آن بود که موسی، علیه‌السلام، نظر به آنکه بر کثیری از رسل رجحان داشت، و نیز از جهت علوّ مرتبهٔ حضرت موسویه و امتیازات خاصهٔ آن جناب (ازجمله تکلم حق با او بدون وساطت ملك، و نزول تورات که كتابة الحق له التوراة بيده عزّ شأنه. چنانکه در مأثورات نبویه، صلی الله علیه و آله، مذکور است: إنَّ الله كَتَبَ التَوْراةَ بِيَدِهِ، و غَرَسَ شَجَرَةَ طُوبَى بيده، و خَلَقَ جَنَّةَ عَدْنٍ بيده، و خَلَقَ آدَمَ بيده. [۸۳]) و اینکه موسی از عطایا و هبات حاصل از اسم «الظاهر» حظ وافر داشت، خداوند جهت تکمیل او خواست تا از فیض حاصل از اسم «الباطن» و احکام آن او را بهره‌مند نماید، و از این راه موسی به مقام جمع بین هذين الإسمين متشرف گردد، ولو آنکه بهرهٔ او از اسم «الظاهر» بیشتر باشد. [۸۴]

۸۲- منبع پیشین.

۸۳- پروفسور ویلیام چیتیك در تعلیقات خویش بر نقدالنصوص نوشته است سندی از این حدیث به دست نیامد. رجوع کنید به «تعلیقات»، ص ۳۶۴. در مآخذ عامه، فی «حديث القيامة حال عرض الأمم عليه[ص]»، نقل شده است: إنه لم يرأمة نبيّ من الأنبياء أكثر من أمة موسى عليه‌السلام. اما پیداست که این جزء حدیث باواقع مطابقت ندارد. بلکه ولم يرأمة نبى أقل من أمة موسى؛ ولن يرأمة أكثر فتنة من صهيونيزم، قد غلب على نفوسهم الإلحاد و أكثر رؤسائهم.

۸۴- غیر از حضرت ختمی مقام، که جهت قابلیت و عین ثابت او سیادت بر دیگر اعیان قدریهٔ علمیه دارد، و ناچار جهت و لسان قابلیت او اتم الألسنه است و حقیقت محمدیه، یعنی عین ثابت او، حاکم بر جمیع اسماء الهیه

شیخ کبیر، عارف متضلع، صدرالدین رومی قونوی، رضی الله عنه، در «فکّ شعیبی» (از کتاب فکوك) گفته است:

إعلم، أن للقلب خمس مراتب: مرتبة معنوية، و مرتبة روحانية، و مرتبة مثالية، و مرتبة حسية، و مرتبة جامعة. ولكل مرتبة من هذه‌المراتب الخمسة مظهر، هو منبع أحكام تلك‌المرتبة و محتدالتشعب المتفرع منها. و لكل قلب خمسة أوجه: وجه مواجهة حضرة الحق بلاواسطة بينه و بين الحق؛ و وجه يقابل به عالم الأرواح و من جهته يأخذ من ربّه ما يقتضيه استعداده بواسطة الأرواح؛ و وجه يختص بعالم المثال؛ . . . و وجه يلى عالم الشهادة و يختص بالإسم «الظاهر» «والآخِر»، . . . والخصيص بالشعيب، عليه‌السلام، من هذه‌الوجوه، الوجه المثالى؛ و أنه من وجه فى مقامه هذا، شبيه بالروح الحيوانى. . . فإنه برزخ بين الروح الإنسانى و بين المزاج.

چه آنکه روح حیوانی از جهت بساطت مناسب است با روح انسانی؛ و از جهت اشتمال آن بر قوای مختلف مناسب است با مزاج مرکب از اجزاء و طبایع مختلف.

فلذلك تأتّى الإرتباط و تيسّر المدد؛ إذ لولم يكن كذلك، لا يمكن ارتباط الروح البسيط. فاعلم، أنه لماكانت التصورات المثالية هى‌المثمرة للصورالحسية الظاهرة، كانت تربية موسى على يدالشعيب عليهماالسلام. [85] و لذلك كان الغالب على حال موسى و

می باشد به وصف جمعیت و حد اعلای عدالت، دیگر انبیا بهره از مظهریت اسم اعظم ندارند، و به مقام اطلاق جمع بین الاسماء الظاهرة والباطنه نرسیده‌اند. در برخی از انبیا غلبه از ناحیهٔ اسم «الظاهر» است؛ و در بعضی غلبه از ناحیه اسم «الباطن» است؛ و همچنین است در اسماء جمالیه و جلالیه.

۸۵ـ شعیب (ع) از انبیای بنی اسرائیل است، که موسی هفت سال در خدمت او بود، و دختر او را به ازدواج خود

آياته أحكام الإسم «الظاهر». و لمّا شاء الحق تكميله لكونه اصطنعه لنفسه، لذلك أرسله إلى الخضر، عليه‌السلام، الذى هو مظهر الإسم «الباطن» و صورة وجه القلبى الذى يلى الحق دون الواسطة المنبّه عليه فى القصة بـ «أرَدْنا و أراد ربُّك و علّمْناه من لدنّا علماً.» بخلاف الإعتراضات الموسوية، عليه‌السلام. [۸۶]

چون امر جامعی که بین موسی از جهتی و بین خضر از جهت دیگرْ واسطهٔ ارتباط باشدْ وجود نداشت، همت آن دو نبی بزرگ به جایی نرسید.

فرق حضرت ختمی مآب، صلی الله علیه و آله، با موسی و دیگر انبیا در این بود که اسماء ظاهر و باطن بر او در حد اعتدال تام حاکم بود، و علم او به اسرار قدر تعارض با مقام تبلیغ و انذار و بشارت نداشت و همت او حد و نهایت نمی پذیرفت. تعارض موسی و خضر ناشی از عدم جامعیت آن دو بود: در موسی اطلاع از سرّ قدر، که خضر بالأخره به او عرضه کرد، تباین با دعوتش داشت؛ لذا از تبلیغ، که همان اعتراض به خضر باشد، قصور نورزید. و خضر به نحو اجمال از حقیقت «ما علی الرسول ِ إلّا البَلاَغُ» آگاه بود، و مشکل موسی را تصدیق کرد و عتاب و اعتراض را جبران نمود که إنی علی علم... كما أنت علی علم. اما وجود جمعی احدی احمدی، صلی الله علیه و أولاده، به سرّ مشکل وظیفهٔ خود آگاه بود، و آن را آشکار ساخت که شَيَّبَتْنِي سورةُ هودٍ و أخَواتُها. یعنی همان امر به استقامت بقوله تعالی «فَاْسْتَقِمْ كما أُمِرْتَ.»

و لمّا اشتملت على الأمر بالإستقامة فى الدعوة التى قد تردّ عندالكافر و لا ترد عندالمؤمن، فيشق عليه أن يرد أمر الله لكونه مأموراً بالإمتثال. فالمحمدى المشرب لا يأخذه فتور عند شهود ذلك، ولا

درآورد. و دیدیم که جهت مناسبت بین این دو پیغمبر، علیهما‌السلام، موجود بود. خواجهٔ شیراز گوید: «شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد/ که چند سال بجان خدمت شعیب کند».

۸۶ـ ادامهٔ گفتار قونوی.

لومة لائم. ولم يكن أحد من الأنبياء كذلك.[87]

هذا ما أردنا تحريره فی هذه‌الوجيزة. و ظهر وجه تأئيدالإمام، قدس‌الله روحه، كلام أستاذه العارف حيث قال كانت وظيفة موسى حفظ‌المحضر، و وجه‌الفرق بين الحضور والمحضر.[88]

در «نور» نهم از «مشكوة» دوم فرموده‌اند:

فإن كنتَ ذا قلب متمكن فی‌التوحيد

إلی قوله، أعلی الله مقامه:

لمكان هذه‌الكريمة لنقصان أمته.

چنانكه راجع به موسى و حفظ مقام حضور و خضر، عليهماالسلام، عرض شد، خضر از جهت سعهٔ دايرهٔ ولايت از سرّ قدر خبر می داد، و موسى از جهت غلبهٔ اسماء ظاهر بر او تحمل قبول حكم اسماء باطن را نداشت؛ چه علم به اين اسماء با رسالت او منافات داشت. و حضرت ختمی نبوت متحقق به مقام جمعيت و مظهريت اسماء ظاهره و باطنه بود. و آن مظهر اسماء غيرمتناهی به اين حقيقت اشاره فرمود كه **أنا ذُوالعَيْنَيْنِ**. پس، بر ذمهٔ او بود كه جمع كند بين اسرار قدر، و ارشاد قوم خود در مقام اظهار احكام تشريعيه و ابلاغ آيات كريمهٔ دالهٔ بر وعد و وعيد و انذار و تبشير و تحريص نفوس به سلوك إلی الله. قال، عليه و علی عترته السلام والتحية: **ما مِنْ نَسَمَةٍ كائنَةٍ إلَى يَوْمِ القيامةِ إلاّ و كُتِبَ مَقْعَدُه مِن النَّارِ، أو الجَّنَةِ**. و نيز فرمود: قال تعالی (بعد خلق القلم): **«أُكْتُبْ عِلْمِی فی خَلْقِی إلَی الأبَدِ»** و قال: **جَفَّتِ‌الأقْلامُ و طُوِيَتِ‌الصَّحائفُ**. اصحاب هشيار او عرض كردند: **أفلا نتّكل علی‌الكتاب و**

۸۷ـ شرح فصوص الحكم، مؤيدالدين جندی، ص ۶۴۱ (با اندكی تغيير در عبارات) اين سخنان را جندی از قول قونوی نقل كرده است.

۸۸ـ رجوع شود به «نور» هفتم از «المشكوةالثانية».

ندع العمل؟ قال، عليه أفضل التحيات: إعْمَلُوا؛ فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ.

آن حضرت معنای اسم اعظم و جامع جميع اسماء كليه و جزئيه و تنزيهيه و تشبيهيه است. شهود حقايق قدريه و ابلاغ احكام شرعيه از عهدهٔ همهٔ انبيا خارج بود، جز حضرت ختمی مقام؛ لذا حق تعالی، كه خود مربی آن حقيقة الحقايق أی الإنسان الحادث الأزلی والأبدی بود، تكليف شاق او را گوشزد فرمود در موارد متعدد؛ و أهم الموارد قوله تعالی: «فاستقم كما أمرت.» و قد أخبر عن عظمة ما أمره الله بقوله: شيّبتنی سورة هود لمكان هذه الآية.

از «نور» يازدهم از «مشكوة» دوم، پرداخته‌اند به تحقيقی رشيق در نحوهٔ ثبوت اعيان به تبع اسماء و صفات؛ و تحرير اين حقيقت كه ظهورْ خاص حضرت ذات است و حق از طريق اسماءْ متجلی به اسم كلی «الظاهر» است؛ و تقرير كلام معجز نظام حضرت موسی بن جعفر، عليهما السلام كه

لَيْسَ بَيْنَهُ و بَيْنَ خَلْقِهِ حجابٌ مَسْدولٌ و لاغطاءٌ مَضْروبٌ؛ و احْتَجَبَ بِغَيْرِ حجابٍ محجوبٍ و اسْتَتَرَ بِغير سِترٍ مستورٍ.

و حقيقة الحق مع كونها فی حجاب عزة و مع اتصافها بالغيب المطلق متجلی و ظاهر در حقايق علميه و عينيه است. و مما يؤيد المقام و ينور المرام أنه تعالی قال: «هو الأوَّلُ و الآخِرُ و الظَّاهِرُو الباطِنُ.» و قال أيضاً: «الله نورُالسَّماواتِ و الأرْضِ» و «هوالَّذی فی السَّماءِ إلهٌ و فی الأرْضِ إلهٌ.» و قال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ و هوالسَّميعُ البَصيرُ[89] و هوالسَّميعُ العليم.» در كليهٔ آيات مذكوره تنزيه و تشبيه و تنزيه در عين تشبيه مشهود است؛ و در مقام غيب الغيوب نه تشبيه است و نه تنزيه[90]؛ و حق در مراتب

۸۹ـ مع أن الحق أجل من أن يكون غيره سميعاً و بصيراً، مع هذا يسمع بسمع كل سميع؛ و يسمع ببصر كل بصير. و لصفاته مراتب و درجات. و منها «المشيئة الذاتية» و الإرادة الذاتية، مع كونهما عين الحق فی مقام الذات، كالكلام الذاتی. و لهما ظهورات و تنزلات فی مراتب الوجود، نه به نحوتجافی، بلكه در مقام سريان. علم نيز همين حكم را داراست و نافذ در اقطار وجود است. دستانسرای عالم لاهوت مترنم به اين مقال است كه اللّهم إنی أسألك بعلمه بأنفذه، و كل علمك نافذ.

۹۰ـ در مقام «احديت»، كه تمام حقيقت واجب است، تنزيه صرف است؛ و آنچه دلالت بر تنزيه نمايد، از آيات باهرات و مأثورات نبويه و ولويه، محمول بر مقام احديتِ بشرط لا نسبت به تعينات امكانيه می باشد، كه از آن به

تجلی و ظهور در حقایق اکوان به وحدت حقهٔ اطلاقیه لایخلومنه شیء من الأشیاء؛ چنانکه کلام معجز نظام «و هو مَعَکُمْ أیْنَمَا کُنْتُمْ» بر این معنا دلالت دارد. و هوالموجود فی کل مکان و المعبود فی کل أوان. وحدت حق، عزشأنه، وحدت اطلاقی و سعی است؛ و هیچ موجودی در مقام اطلاق ذاتی تحقق ندارد؛ و وجود مطلقِ مقید به اطلاقْ فعل حق است که ساری در جمیع اشیاست؛ لذا هیچ چیز از حیطهٔ احاطهٔ قیّومیهٔ حق وسعهٔ وجودی او خارج نیست، و هرگز در عرض وجود او امری متصور نیست؛ و آیاتی نظیر «ألا إنّه بِکُلِّ شَیْءٍ محیطٌ» و «إنَّه عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شهیدٌ.» بدین معنا ناطق است. و فی الکتاب الإلهی الجامع لجمیع الحقائق الکلامیة من جهه إطلاقه و بطنه وحدّه و مطلعه: «لَقَدْ کَفَرَ الَّذینَ قالوا إنَّ الله ثالثُ ثَلاثةٍ» و فیه أیضاً: «مایَکونُ مِن نَجْوَی ثَلاثَةٍ إلّاَ هُوَ رابِعُهُمْ و لا خمسةٍ إلّا هو سادِسُهُمْ.»

برخی از باب تمثیلْ عدد واحد را، که داخل در اعداد نمی باشد (یعنی عادّ ندارد) آیت حق دانسته‌اند. به این معنی، همان طوری که عدد داخل در اعداد نیست ولی از تکرر و ظهور آن، اعداد تحقق یابند و متقوم به عدد واحد می باشند، حقیقت مبدأ المبادی با آنکه منزه از نقایص بل مبرا از کمالات خاص ممکنات است، از تجلی و ظهور، بلکه از تجلیات او، کثرات ممکنه تحقق یابند، و در عین تحقق متقوِّم به حق اند. خلاصة‌الکلام، أن الحق المنزه عن نقائص الإمکان، بل عن کمالات الأکوان، هوالخلق المشبّه؛ و إن قد تمیز الخلق من الخالق بإمکانه و فقره و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه. و قد وردعن بعض ساداتنا و ائمتنا من العترةالطاهرة: لَنا مَعَ الله حالاتٌ: هو هو، و نحن نحن، و هو نحن، و نحن هو.

و ما ذکرناه فی المقام خلاصة لما حققه‌المصنف‌العلام، قدوة عصره فی المعارف الذوقیة و المتمهر فی الکشف عن مقاصد أهل الحق،[91] و الجامع لشتات العلوم ، مع توضیح منی، غفرالله له. مقصود آنکه آنچه ذکر شد مشتمل

مقام ظهور ذات للذات، و ظهور الحق بذاته و فی ذاته تعبیر کرده‌اند. رایحهٔ تشبیه در حضرتْ ارتسام و ظهور حق در اعیان ثابته و صور معلومیت ذات و شهود المجملات مفصلاً استشمامْ می شود.

۹۱ـ بندرت عالمی نحریر و استادی مسلم در حکمت متعالیه و مبرز در عرفان نظری و عملی و محققی عظیم در فقه و اصول فقه طی اعصار و قرون می توان سراغ کرد. صاحب استعداد خارق العاده می تواند عرشی و فرشی باشد. مرحوم امام، أعلی الله قدره، شخصی خودساخته بود، و در ترقی علمی و ادارهٔ حوزهٔ تدریس بینظیر و به خود متکی بود. ذوق علمی او در چهار فن ممتاز (فقه، اصول، عرفان، حکمت متعالیه) و زبردستی او در این علوم موجب حیرت صاحبان دوق بود. کلّ میسر لما خلق له.

است بر تنزیه و تشبیه و تنزیه در عین تشبیه در کلمات قوم موافقاً لما هوالمذکور فی الصحیفة الإلهیة و المأثورات النبویة و الولویة.

تذکرة و تنبیه

فرقه‌ای از مسلمین که در لسان ائمة، علیهم السلام، به «قدریه» معروف‌اند ذوات انسانها را مخلوق و مقدور حق می دانند، ولی آنها را در تأثیر و مبدئیت مستقل دانسته‌اند؛ و رؤسای آنها گفته‌اند: **إن الله أقدرنا علی أفعالنا**. این فرقه از مسلمین، که به«عدلیه» و «معتزله»نیز مشتهرند، همان اوایل اسلام سر از گریبان طبیعت بیرون آوردند. طایفه معتزلی عقاید خود را به قید کتابت درآوردند و رفته رفته بدل به فرقه‌ای متحرك و فعال گردیدند و در مراکز علمی با شوقی زاید الوصف به تبلیغ مرام خود می پرداختند. در مقابل این فرقه، جماعتی پیدا شدند که در بسیاری از عقاید به‌طور کامل طرف مقابل فرقهٔ اول قرار گرفتند. این جماعت ذوات انسانها را مستقل فرض کردند، ولی افاعیل و آثار مترتب بر ذوات را مستقلاً (جدا از مبادی فعل) به ارادهٔ حق مستند کردند. این فرقه که خود را وارث و طرفدار سلف صالح معرفی می نمودند، کثیری از احکام مستقلهٔ عقل را تخطئه کردند. از باب مثال، خداوند را از ماده و لوازم آن تنزیه نمودند، ولی صفات الهیه را از این باب که معنای صفات و هویتِ نعوتْ زیادت این اوصاف بر ذات است، چنانکه در انسان زاید بر ذات‌اند، غیر از ذات دانستند؛ و ناچار خود را از چند جهت در دام تشبیه گرفتار کردند. حتی کار را به آنجا رساندند که حکم به کفر قایلان به عینیت صفات و ذات کردند! در این فرقه نیز «دُم کلفتهایی» (به اصطلاح عوام) در صحنهٔ زمان ظاهر شدند؛ و این فرقه با فرقهٔ اول در حد دو نقیض قرار گرفتند، و به تکفیر یکدیگر پرداختند، و خون بسیار از طرفداران این دو فرقه بر زمین ریخت. حکام وقت هم «لدی الحاجة» (چون تکلیف حکام جور معلوم است) گاهی از قدریه، و زمانی از طایفهٔ دوم، که به اشاعره موصوف و به «مشبِّهه» مشهورند، طرفداری می کردند. هریك از این دو فرقه به زعم خود جانب حق را مراعات می کرده‌اند. «مفوّضه» گمان می کردند اسناد افاعیل عباد به حق نوعی اسائهٔ ادب به مقام ربوبی است، و تنزیه حق را از افاعیل ممکنات

تجلیل او می پنداشتند، و خیال می کردند استناد افاعیل مخلوقات به حق و تعذیب آنها به دلیل ارتکاب معصیت با عدالت الهیه سازش ندارد که البته این اشکال بر فرقهٔ محقه وارد نیست، و کلام بلند **لاجبر و لا تفویض**. . . صادر از مصدر ولایت و باب الأعظم لمدینة العلوم الوهبیة، سرالأولیاء، علی، علیه‌السلام، فصل الخطاب این باب است. قال الصادق، الإمام المحقق السابق علی کل إمام: **إنَّ القَدَریَّةَ مجوسُ هذه الأُمَّةِ. وهُمُ الَّذینَ أَرَادُوا أَنْ یَصِفُوا الله بِعَدْلِهِ، فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطانِهِ**؛[92] استدلال امام جعفر صادق، علیه‌السلام، در این باب به کریمهٔ مبارکهٔ «**یَوْمَ یُسْحَبونَ فِی النَّارِ عَلَی وُجوهِهِمْ ذُوْقُوا مَسَّ سَقَرَ، إنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**.» به قدری حیرت انگیز است که باید گفت مرحباً بفرقة.

اراده و قدرت حق ساری در جمیع ممکنات است و هیچ پدیده‌ای از حیطهٔ سلطان قدرت خارج نیست. و إن سألت الحق، ذاتِ متحد با کلیهٔ صفات کمالیه خود از حقایق ارسالیه می باشد؛ و قد وصف الحق نفسه بأنه «**رفیعُ الدرجات**» و «**ذوالعَرشِ المَجید**».

در کتاب توحید شیخناالأقدم، محمدبن علی بن‌الحسین، أبوجعفر، الصدوق:

قال رجل لعلی بن الحسین، علیهماالسلام: جعلنیَ الله فداك، أبقَدَر یصیب‌الناس ما أصابهم، أم بِعمل؟ فقال علیه‌السلام: إنَّ القَدَرَ و العَمَلَ بمَنْزِلَةِ الرُّوحِ و الجسدِ: فالرُّوحُ بغَیرِ جَسَدٍ لاتَحِسُّ. والجَسدُ بغیرِ روحٍ صورةٌ لا حَراكَ بها؛ فإذَا اجْتَمَعَا قَوِیا و صَلُحا؛ کَذلك العملُ والقدَرُ. فَلَوْلَمْ یَکُنِ القَدَرُ واقعاً عَلَی العَمَلِ، لم یُعْرَفِ الخالقُ مِنَ المخلوقِ. و کان القَدَرُ شیئاً لا یُحَسُّ. و لَوْلَمْ یَکُنِ العَمَلُ بِمُوافِقَةٍ مِنَ القَدَرِ لَمْ یَمْضِ و لَمْ یَتِمَّ؛ و لکِنَّهُما بِاجْتِماعِهِما قَوِیا. و لله فیهِ العَوْنُ لِعِبادِهِ الصَّالِحینَ.[93]

۹۲ـ التوحید، کتابخانهٔ اسلامیه، «باب القضاء و القدر»، ص ۳۸۲

۹۳ـ منبع پیشین، ص ۳۶۷

در روایات کثیره مذکور است: **لایَقِعُ شَیءٌ فی الأرض و لا فی السَّماءِ إلّا مَشِیئَةٍ و إرادةٍ و قضاءٍ و قَدَرٍ و إمْضاءٍ.** مضمون جملهٔ عَلِمَ و شاءَ و أرادَ در روایاتْ به معنای مذکور است.[۹۴]

اشاعره را «مشبِّهه» از آن جهت نامیده‌اند که با آنکه به تجرد و وجوب وجود حق قایل شده‌اند، مع‌ذلك صفات حق را، مانند صفات انسان، زاید بر ذات او دانسته‌اند. و بر این طریقهٔ منافی با توحید خالص پافشاری کردند در حدی که قایلان به عینیت صفات را تکفیر کردند، و مذهب خویش را در باب صفات مذهب یا طریقهٔ سلف صالح قلمداد کردند!

دیگر آنکه جهت اثبات توحید فعلی، ذوات ممکنه را مستقل، و آثار آن ذوات را مستقیماً متعلق ارادهٔ حق دانستند؛ و اراده و عدم ارادهٔ عباد را در تحقق آثار و عدم تحقق آن غیرمؤثر انگاشتند؛ در نتیجه، افاعیلی را که ضرورتاً باید فاعل مباشر آن افعالْ وجود مادی باشد بدون توجه به مفاسد آن، فعل بلاواسطهٔ حق تعالی محسوب داشتند. فالحق منزه عن أن یکون صفاته زائدة علی ذاته؛ و منزه عن کونه فاعلاً مباشرآللحرکات و المتحرکات. ولکن یمکن أن الفعل فعل الله و فعلنا؛ والفرق إنما یظهر لمن علم أن المطلق مقوم للمقید، والمقید متقوم بالمطلق؛ والفعل من جهة الإطلاق إنما هو شأن الحق؛ و من جهة التقیید فعل المقید. و یؤیده قوله تعالی: **لاحَوْلَ ولا قُوَّةَ إلّا بالله.**

و أما التشبیه والتنزیه، علی أسلوب أرباب التحقیق من الصوفیة و طریقتهم، أن الحق المنزه عن التعینات الإمکانیة و الأوصاف الخلقیة یتجلی علی صورالأعیان و یظهر فی مظاهر الإمکان، بلاتجاف عن مقام غنائه عن العالمین. چه آنکه در نزد کمل از ارباب تحقیق محقق و ثابت است که حقیقت وجود به حرکت غیبیه تنزل نماید در مظاهر خلقیه، و هویت آن حقیقتِ مرسله در هر مرتبه‌ای احکام خاص آن مرتبه را قبول نماید.

۹۴ـ معلوم نیست چرا حوزه‌های شیعه افراط در تك علمی (فقه و اصول) کرده‌اند، و روایات صادر از مصدر الوهیت را بر قلوب ارباب عصمت و طهارت کم اهمیت پنداشته‌اند. اولین شارح «اصول» کافی بعداز طی قرون متمادیه صدرالمتألهین است؛ و جاهل مغرور مبتلا به اوهام و فاقد حس مسئولیت گفته است: أول من شرحه بالکفر صدرالدین الشیرازی(!)

وجوب واجب و امکان ممکن را دایره‌ای فرض کن؛ چه آنکه امر وجود دایره‌ای است که آن را خطی به دو نیمدایره تنصیف کند. و این خط خود قطر دایره است. و «قطر» اصطلاحاً خط مستقیمی است که از محیط دایره به مرکز مرور نماید و به کنار دیگر آن رسد. این خط از دیگر خطوط که در میان دایره واقع شده است، و آن را «اوتار» گویند، اطول باشد. و دایره با این خط بر شکل دو قوس یا کمان ظاهر شود. شیخ اکبر، رضی الله عنه، در فتوحات گفته است:

> و ما أظهر القوسين من هذه الدائرة إلا الخط المتوهم. و كفى بك قلنا فيه المتوهم؛ و المتوهم ما لا وجود له فى عينه.[٩٥] و قد قسّم الدائرة إلى القوسين. فالهوية عين الدائرة، و ليست سوى عين القوس فى القوس الواحد عين القوس من حيث الهوية. و أنت الخط القاسم المتوهم فى جنب الحق، متوهم الوجود، و ليس إلا عين الحق. و هو قوله: «أو أدنى». و الأدنى رفع المتوهم. و إذا رفع من المتوهمِ لم يبق سوى الدائرة، فلم يتعين القوسان.[٩۶]

بنابر آنچه شیخ فرمود، سرّ «قاب قوسین» از خط متوهم پیدا می شود. وچون این خط از میان برخیزد، مقام «أوأدنی» است، که صاحب این مقام بعداز فرق بعدالجمع، یعنی فرق دوم، آن را ادراك نماید[٩٧] باید توجه داشت که در تجلی شهودی ممکن است که آن خط که دایره را به دونیم نموده از نظر شهود سالك محو شود، ولی در حقیقت باقی است.[٩٨]

٩۵- چه آنکه دایرهٔ محیط بر ذراری و دراری وجود عبارت است از «الواسع العليم».

٩۶- أشعة اللمعات، «لمعهٔ» چهارم. به نقل از صاحب لمحات

٩٧- همین بود مراد مصنف محقق، قدس الله سرّه، در «نور» هجدهم که فرمود: الظلومية التى هى التجاوز عن قاطبة الحدودات والتخطى عن كافة التعينات و اللا مقامى... و تفكر فى قوله تعالى: «أوأدنى». قال أمير المؤمنين: الحقيقةُ مَحْوُالموهومِ و صَحوُالمعلوم. و أشار إلى مقام الفرق بعدالجمع بقوله: الحقيقة نورٌ يَشْرُقُ مِن صُبحِ الأزَلِ، فَيَلُوحُ عَلى هَياكِلِ التوحيدِ آثارُه. إطْفِ السِّراجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُبْحُ.

٩٨- عجب آنکه این خط موهوم اگر بالمره زایل گردد، نسبت امکانی نیز از میان برداشته شود. شیخ شبستری به این

شیخ عراقی(قده) گفته است:

محب و محبوب[۹۹] را یك دایره فرض کن که آن را خطی به دو نیم کند، که بر شکل دو کمان ظاهر شود. اگر این خط که می نماید که هست و نیست[۱۰۰] وقت منازله از میان طرح افتد[۱۰۱] دایره چنانکه هست یکی نماید؛ سرّ «قاب قوسین»[۱۰۲] پیدا آید.

«گر ببخوانی تو این خط موهوم   بشناسی حدوث را ز قدم»[۱۰۳]

«نور» سیزدهم از مصابیح «مشکوة» دوم در تأکید این اصل است که در خطابات الهیه و مأثورات نبویه و ولویه جهت تنزیه حق مراعات شده است؛ لذا

عدم شهود خط در مقام «أوأدْنی» ـ نه در «قاب قوسین» ـ اشاره کرده است که «چو ممکن گرد امکان برفشاند / بجز واجب دگر چیزی نماند.» و با ارتفاع خط امکان نه سیری معنا دارد، و نه سیّاری. به عبارت صحیحتر، اگر مانند دیگر اعتبارات این نسبت واحد مرتفع گردد، از آنجا که این نسبت همانا نسبت تعلق ممکن به واجب است، نه سلوکی و نه استنادی و نه توجهی، بلکه نه منازله و نه تدنی و تدلی و نه جذبه، معنا و مفهوم دارد: ولا تظن أن هذه الحالة إنما هو بالنسبة إلى المحجوب، بلکه عارف صاحب شهود و معرفت نیز اگر به اعلی مرتبهٔ اطلاق برسد و به عالم اطلاق محض بپیوندد، این نسبت، که نسبت امکانی نام دارد، زایل نگردد. و چه بسا ولی مطلق که در مرتبهٔ اعلای از اطلاق قرار گرفته، بلکه منتفی شده از او احکام تقییدی خاص و اسماء خاصهٔ ظهور عبادات و امتثال اوامر و اعراض از منهیات و عدم رغبت به مکروهات، در دایرهٔ فوق تکالیف قرار گیرد و جهت نسبت امکانی را بیند، و بعد از مقام فرق بعداز جمع و سیر من الحق إلی الخلق و سیرمن الخلق إلی الخلق و احاطهٔ تفصیلی به‌مراتب وجود، لسان او مترنم به این مقال شود که: **ما عَبَدْتُكَ خوفاً مِنْ نارِك... بَلْ وَجَدْتُك أهْلاً للعبادةِ**. و یقول: **أنَاالفَقیرُ الّذی أغْنَیْتَنی**. آتش شوق به عبادت در کمل از اولیای محمدیین، علیهم السلام، بعداز نیل به مقام اطلاق تیزتر شود، وعشق تکلم با حق فزونی گیرد و روحاً و جسماً به وجود حقانی متحقق گردد؛ و از آنجا که جامع جمیع حضرات است، مسکنت و فقر را در عین غناء به غناءِ حق شهود نماید. آنچه ذکر شد اختصاص به معراج یا سلوك معراجی دارد، و با عروج مصطلح این طایفه، که ارباب ولایت و نبوت نام دارند، فرق دارد. به‌هر حال، عروج عبارت است از ترقی و تکامل نفس ناطقهٔ عبد سیّار و انسلاخ او از هیکل جسمانی، و عبور ازمنازل عوالم مثالی، و بلوغ به مقام جبروتی که مرتبهٔ اعلای جنت افعال باشد. تدلی و تدنی و منازله از لوازم معراج است نه عروج؛ و بینهما فرقان عظیم.

۹۹ـ ممکن و واجب

۱۰۰ـ یعنی نمود است نه بود؛ و بود و وجود حق طلق اوست.

۱۰۱ـ یعنی ازنظر شهودِ سالك محو گردد؛ ولی هرگز عین ثابت ممکن و تعین از وجود متنزل محو نگردد.

۱۰۲ـ و أو أدنی.

۱۰۳ـ لمعات، فخرالدین عراقی، از انتشارات خانقاه نعمت اللهی، ص ۲۷.

مؤلف علامه فرموده‌اند:

هذا و لكن حفظ مقام العبودية و الأدب لدى الحضرة الربوبية يقتضى أن يكون النظر إلى جهة التقديس والتنزيه أكثر، بل هى أنسب لحال السالك.

إلى أن ساق الكلام بقوله:

فإنه قلّ فى كلمات الكمل من أصحاب الوحى والتنزيل التصريح به [أى التشبيه]... و ما وقع من الشطحيات لبعض أصحاب المكاشفة والسلوك و أرباب الرياضة، فهو لنقصان سلوكهم و بقاء الأنانية فى سرّهم.

مقصود آنكه در آثار كمل از اوليا و بالغان به مقام الجمع والوجود تأسياً بالله و ختم الانبياء و وارثان مقام تمكين محمدى، عليهم السلام، جنبهٔ تنزيه و آداب عبادت و تسبيح و تحميد حق بيشتر مراعات شده است. و اگر جمع بين تشبيه و تنزيه در كلام آنها ديده شود، و نيز كلامى كه در آن تنزيه در عين تشبيه موجود باشد، بسا كه معانى را با عباراتى كوتاه و يا بر سبيل رمز بيان كرده باشند؛ و مطلقاً الفاظى نظير **سبحانى ما أعظم شأنى!** و **أناالحق** در كلام ارباب وحى و تنزيل و وارثان علوم و احوال و مقامات ختم نبوت ديده نشده است. علت اين مهم آن است كه آن بزرگواران به حسب فطرت از مجذوبان اند، و به لسان ديگر، سير آنان به طرف قربِ جوار حق و نيل به اعلى درجات تمكين در نفوسشان به جهت استعداد ذاتى متمكن است؛ و نيز از آن جهت كه ولايت آن بزرگواران موهوبى است، سلوك تفصيلى و سير در مقامات و مراتب لايتناهى بعداز جذبه و نيل به مقام ولايت است، لذا ظهورْ تلوين در آن ارواح مقدسه سريعاً به تمكين، و فنا و «محو» آنها در سلطان وجود مبدل به «صحو» مى‌شود؛ و جهت عصمت، مانع از وقوع آنان در دام سُكر و تلوين است؛ و شيطان آنان سر تسليم فرود آورده است و لسان هر يك از آن بزرگان به **شيطانى أسلَمَ بِيَدِى** مترنم است. آياتى نظير «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ.**» و «**و مَا قَدَرُوا الله حقَّ قَدْرِهِ.**» و

کریمهٔ «سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ.» و «ولَهُ الکِبْریاءُ فی السَّماواتِ و الأَرضِ و هوُالعزیزالحکیمُ.» و «یا أَیُّها النَّاسُ اَنْتُمُ الفُقَراءُ إلی الله والله هُوَالغَنیُّ الحَمیدُ.» صریح در تنزیه حق است.

و در روایات «معراج» نیز اصل تنزیه مراعات شده است؛ ولی نه تنزیه خاص ارباب اعتزال. اساساً کلیهٔ مفسران و محدثان و فقها و متکلمان، که مطلقاً از علم عرفان و قواعد ارباب ایقان و حکمت متعالیه خبری ندارند، تنزیه آنان همان تحدید ذات و صفات حق است. بلکه تنزیه جمعی از ارباب نظر از محققان نیز خالی از اشکال نمی باشد. مراعات جهات تنزل و حفظ ادب نسبت به حضرت ربوبیت امری است غیر از آنچه که ارباب ظاهر می فهمند. حضرت ختمی مرتبت، علیه و علی خلفائه من عترته و أهل بیته السلام و التحیة، در معراج از جبرائیل سئوال کرد: أَلِرَبِّك صلوةٌ؟ قال: نَعَمْ، یا رسولَ الله. و قال، صلی الله علیه و آله: ما ذِکْرُهُ؟ قال: سُبُّوحٌ قدّوسٌ، رَبُّ المَلائکةِ والرُّوحِ، سَبقَتْ رَحْمَتی غَضَبی.

«سُبّوح» به معنای مسبَّح، و «قدّوس» به معنای مقدَّس است. و بین آن دو فرقی دقیق است و تکرار در کلام حق نیست. او منزه از جهات نقص و لوازم امکان، و نیز منزه از کمال خاص ممکنات است. آنچه که کمال است برای موجود مطلق به امکان عام، یجب إثباته للحق؛ ولی صفت کمال، مانند علم و قدرت و مشیت مضاف به حقایق ممکنه (از جمله ملایکهٔ جبروت) اسم عظیم «قدّوس» آن را نفی نماید. وجلَّ جناب الحق أن ینزَّه و یشبَّه. آنکه حق را تنزیه می نماید، نمی داند که قوهٔ عقلی و ادراکی خود را تنزیه کرده است. و آنکه تشبیه کند حق را، جاهل است و نمی فهمد که حق فرمود: «لیس کمثله شیء.» حقیقت تقوای ارباب همم عالیه آن است که کمالات ظاهر از وجود مطلق را به ذات خود که منبع امکان است اضافه ننمایند، و گویند: لاکمالَ إلّاالله و لاحول و لا قوة إلّابالله.

در «نور» چهاردهم فرموده‌اند:

من ذلك المقام إباء الأنبیاء المرسلین و الأولیاء الراشدین... عن إظهار المعجزات و الکرامات.

یکی دیگر از علل طفره رفتن انبیا از معجزه و ابای اولیای محمدیین ازاظهار کرامت ـجز موارد خاص آن هم به امر الهی ـ کثرت شفقت و علاقهٔ آن بزرگان به امت خود بود. چه آنکه اگر چه فرق بسیار است بین معجزه و سحر، عموم مردم گاهی بین این دو فرق نمی‌نهند؛ و مغرضان و ملحدان با القای وسوسه موجب انحراف ابنای امت می‌شوند. شیخ بزرگ در فصوص‌الحکم، «فص لوطی»، افاضت فرموده است:

فمتی تصرَّف العارف بالهمة فی‌العالم، فعن أمر إلهی؛ و جبرلا باختیار. و لا شك أن مقام الرسالة یطلب‌التصرف لقبول الرسالة، فیظهر علیه ما یصدق عندأمته وقومه، لیَظهر دین الله. والولی لیس كذلك؛ مع هذا فلا یطلبه‌الرسول فی‌الظاهر.

مگر آنکه امر حق اقتضا نماید و از رسول بخواهد جهت «تحدی»، یا امری دیگر، به اعجاز مبادرت نماید. کقوله تعالی فی حق موسی: «و إِذَا اسْتَسْقَى موسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ االحَجَرَ...» و قوله: «أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عصاكَ. فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ.» و قوله تعالی: «و لَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي البَحْرِ يَبَساً.» از انبیای دیگر نیز معجزه ظاهر گردید؛ و این از طریق وحی در قرآن مجید و فرقان عظیم به تحقیق پیوسته است. از آنجا که عیسی ملقب به «روح الله» بود و روح از عالم «امر» است، معجزهٔ او احیای اموات و انشاءالطیر من طین بود. قال علیه السلام (خطاب به بنی اسرائیل): إِنِّی قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّی أَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كهَيْئَةِ الطَيْرِ... و أُبْرِئُ الأَكْمَهَ و الأَبْرَصَ...»

شیخ اکبر بعداز آنچه نقل شد، نوشته است:

لأن للرسول الشفقة علی قومه، فلایرید أن یبالغ فی إظهار الحجة علیهم، فإن فی ذلك هلاكهم؛ فیبقی علیهم.[۱۰۴] و لقد علم الرسول

۱۰۴ـ أی، یبقی علیهم صورة الحجاب تعطفاً و رحمة منه علیهم.

أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك؛ و منهم من يَعرفه و يجحده و لايظهرالتصديق به ظلماً و علوّاً و حسداً؛ و منهم من يُلحق ذلك بالسحر و الإيهام.[105] و لمّا رأت الرسل ذلك و أنه لايؤمن إلا من أنارالله قلبه بنور الإيمان و متى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا ينفع فى حقه الأمرالمعجز، فقصرت الهمم[106] عن طلب الأمورالمعجزة لما لم يعم أثرهم فى الناظرين.

•

عموم مردم از دقايق صنع حق خبر ندارند؛ خصوصاً عِبرانييّن و اجلاف عرب كه در انكار بلادليل اصرار مى ورزيدند.

تنبيه

اعيان ثابته و صور قدريه در مرتبۀ علم تفصيلى حق به وجود تبعى متحقق اند. و اين اعيان يتكلمون بقول ثبوتى و يستمعون بسمع ثبوتى؛ و أنها رائية و مرئية. و هر صورت قدرى تعين اسمى از اسماء الهيه است؛ و متحقق است به تحقق اسماء الهيه در مقام ظهور اسماء؛ و كامن است در اسماء در مقام كمون اسماء در مقام اتحاد با ذات. و قيام اعيان به اسماء و قيام اسماء در مقام ظهور به ذاتْ قيام صدورى است، ولى به حسب تحليل عقلى. و عجب آنكه در عين وجودْ متحقق به وجود واحدند. و هٰذا من الحكمة التى لايمسّها إلا المطهّرون. درك اين اصل و نيل به حقيقت آن صعب و مستصعب است. سرّ قدر در اين مقام مكنون و مكتوم است. و معناى كلام معجز نظام صادر از مصدر عزت و ولايت كه مروى است: **السَّعادةُ والشَّقاوةُ مخلوقَتانِ**. أى مقدورتان و مقدّرتان. و مَن قدّره الله شقياً، لا يصير سعيداً؛ و بالعكس.

و اعلم بأن الله ذاالجلال قدقدر — فى الصحف الأولى التى كان ستر

۱۰۵ـ أى، الشعبدة.
۱۰۶ـ أى، همم الأنبياء.

نقل منصوربن حازم، من أصحاب الإمام الصادق، عليه السلام، عنه:

إنَّ الله عزَّ و جلَّ خلَقَ[107] السَّعادةَ والشَّقاوَةَ قَبْلَ أنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ. فَمَنْ عَلِمَهُ سَعيداً، لَمْ يُبْغِضْهُ أَبَداً؛ و إنْ عَمِلَ شَرّاً، أَبْغَضَ عَمَلَهُ و لَمْ يُبْغِضْهُ. و إنْ كان عَلِمَهُ شَقِيّاً، لَمْ يُحِبَّهُ أَبَداً؛ و إنْ عَمِلَ صالحاً، أَحَبَّ عَمَلَهُ و أَبْغَضَهُ لِمَا يَصيرُ إليه. فإذَا أَحَبَّ الله شَيْئاً، لم يُبْغِضْهُ أَبَداً. و إذا أَبْغَضَ شيئاً، لَم يُحِبَّهُ أَبَداً.[108]

مراد از «علم» حق در این مقام، علم تفصیلی قدری (قَدَر أول) متأخر از قضاء (قضاء اول) است. و حق تعالی به حسب علم خود اشیا را به همان نحوی که به صور قدری تحقق دارند وجود داده است. أی، ما عامل معهم فی الإیجاد إلا بما علمهم: فمن عَلِمَه سعیداً أوجده؛ و من علمه شقیاً أیضاً أوجده. سعید و شقی در مقام ظهور خارجی امر تکوینی حق را اجابت نمودند؛ اما در مقام عمل و اطاعت امر تشریعی، برخی اطاعت کردند و برخی عصیان ورزیدند. شقی کسی است که از اطاعت حق سرباز می زند. و این عصیانِ منظم از شقی ناشی از ذات و جوهر اوست. و حق عالم بود به شقاوت شقی و او را ایجاد کرد. و احیاناً اگر مرتکب خیر شود، هویت او محبوب خداوند نیست، ولی عمل خیر او پسندیده است.

آنچه از توحید صدوق نقل شد دلالت دارد بر اینکه علم تابع معلوم است.[109]

ابن عربی در «فص لوطی» گفته است:

فمن کان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه، ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده. و قد علم الله ذلك منه أنه هکذا یکون؛ فلذلك قال: «و

۱۰۷ـ أی، قدّر.

۱۰۸ـ «اصول» کافی، چاپ حاج سیدجواد مصطفوی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۱۰۹ـ و این گفته منافات با علیت علم نسبت به معلوم خارجی ندارد؛ چه آنکه علم حق «فعلی» و علتِ معلوم است.

هُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِينَ.» فمّا قال مثل هذا، قالِ أيضاً: «ما يُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَيَّ» لأن قولى على حد علمى فى خلقى. «و مَا أَنَابِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ.» أى، ما قدّرت عليهم الكفر الذى يشقيهم، ثم طلبتهم بماليس فى وسعهم أن يأتوابه.

با مرور دقیق در روایت مذکور از خاتم ولایت خاصهٔ محمدیه، الإمام جعفرالصادق، علیه‌السلام، سرّی از اسرار قَدَرَ ظاهر می‌گردد. شیخ توضیحاً للمرام گوید:ـ

بل ما عملناهم[110] إلا بحسب ما علمناهم؛ و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مماهم عليه. فإن كان ظلماً، فهم الظالمون. و قال تعالى: «و مَا ظَلَمَهُمُ الله و لَكِنْ أَنْفُسَهُم يَظْلِمونَ.»

خلاصه آنکه کفر و ایمان و سعادت و شقاوت ناشی از صورت قدر و ظهور علمی خلق در قَدَر اول است. و مؤید آن، کلام حضرت ختمی ولایت، امام صادق، علیه‌السلام، است که فرمود: **إن الله عزوجل خلق السعادة و الشقاوة قبل أن يخلق خلقه.** مراد از «خلقِ» اول تقدیر است؛ و «خَلَقَ» به معنای قَدَّر می باشد. و تتمهٔ کلام امام، علیه‌السلام، آن است که **فمن علمه الله سعيداً، لم يبغضه أبداً.** یعنی، لایصیر شقیاً. و صدور خطا از او، بر سبیل ندرت، ناشی از شقاوت او نیست. لکن اشقیا آنهایی هستند که بالذات به طرف شرور می روند؛ هرچندگاهی از آنها عمل خیر نیز ظاهر می شود؛ و آن عمل خیر خیر است، اگرچه از صاحب شقاوت ظاهر شود.

هستند از اشقیا که به عبادات شاقه و اعمال عبادی بسیار دشوار دست می زنند، ولی در مواقع امتحان تغییر رویه داده، وچنان منغمر در خواسته‌های نفس اماره می شوند که غیر واقف به اسرار حیرت می کند.[111]

۱۱۰ـ نسخه بدل: عاملناهم.

۱۱۱ـ برخی معتقدند که انسان موجود ناشناخته‌ای است، و در قوای خیال و وهم و عقل پیچیدگیهای موجود است؛

حضرت ابوالحسن، موسی بن جعفر، علیه‌السلام، از کلام معجز نظام نبوی، صلی الله علیه و آله، نقل فرمودند که فرمود: **الشَّقِیُّ مَنْ شَقِیَ فی بَطْنِ أُمِّهِ؛ والسَّعیدُ مَنْ سَعِدَ فی بَطْنِ أُمِّهِ.** فقال:

> **الشَّقِیُّ مَن عَلِمَ الله و هُوَ فی بَطْنِ أُمِّهِ أَنّه سَیَعْمَلُ أعْمالَ الأَشْقیاءِ. والسَّعیدُ مَنْ عَلِمَ الله[112] و هو فی بطن أُمِّهِ أَنَّهُ سَیَعْمَلُ أَعْمالَ السُّعَداءِ.**[113]

در نبوی معروف، منقول در کتب متعدد، از اصحاب حدیث نقل شده است که حضرت ختمی مقام وقتی فرمودند: **جَفَّت الأقلام و طویت الصحائف و مَا مِنْ نَسَمَةٍ کائنة إلی یوم القیامة إلا أنه کُتب مقعده من النار...** صحابه گفتند: **أفلا نتکل علی الکتاب و ندع العمل؟** قال، صلی الله علیه و آله: **إعملوا؛ فکل میسّر لما خُلق له.** و کلام معجز نظام سیدالساجدین، که نسبت قَدَر به عملْ نسبت روح است به جسد، تفسیرکلام نبوی است که **إعملوا...**

در علم قَدَری حق، اعیان قدریه به لسان استعداد ذاتی طلب وجود کردند، و حق به کلمهٔ «کن» تکوینی درخواست آنها را اجابت فرمود. و وقتی در عالم شهادت مطلق ـ بعداز تنزلات کثیره ـ قرار گرفتند، امر تشریعی و تکالیف الهی را برخی قبول و برخی رد کردند. آنچه در روایات در این باب مذکور است دلالت بر این اصل دارد که خداوند سعادت و شقاوت را در دایرهٔ تقدیر قرار داده است: **إنَّ الله عزَّ و جلَّ خَلَقَ السَّعَادَةَ و الشَّقَاوَةَ قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقَهُ.** و این معنا منافات با اختیار ندارد؛ بلکه بر این اصل استوار است که نفوس انسانی تقسیم به اشقیا و سعدا شده اند؛ و مقدر تغییر

لذا می گویند در احراز عدالت نیز به حسن ظاهر قناعت باید کرد، و ملکهٔ عدالت را نتوان احراز نمود. و دربرخی از نفوسْ حسن ظاهر، العیاذبالله، از ریا تحقق پیدا می نماید. و چه بسا اشخاص منغمر در محاسبهٔ نفس وبالغان به مقام مراقبه، از خود فریب خورده باشند. لذا شناخت بالغان به مقام عصمت برای اولواالعزم از انبیا میسور نیست، و جز از طریق وحی شناخته نتوانند شد. و به نظر تحقیق، عصمت در کمل از اولیای محمدیین نیز موهوبی است؛ و در کمل از انبیا نیز امر چنان است که ذکر شد.

۱۱۲ـ در برخی از نسخ: **الشقی فی علمه الله... و السعید من علمه‌الله.**

۱۱۳ـ التوحید، چاپ النشر الإسلامی، «باب السعادة و الشقاوة»، ص ۳۵۶.

نپذیرد. امام صادق، علیه‌السلام، در روایت بعداز روایت مذکور فرموده است: **إنَّ مَنْ عَلِمَهُ‌الله سَعیداً و إنْ لَمْ یَبْقِ مِنَ الدُنیا إلاّ فُواقَ ناقةٍ، خُتِمَ لَهُ بالسَّعادَةِ.**

اکثر نفوس انسانی به سعادت گرایش دارند. سعید مطلق و شقی مطلق در مجموعهٔ نظام بشری قلیل‌اند. فی حدیث الأوّل من «باب السعادة و الشقاوة»، المذکور فی کتاب التوحید للشیخ الأقدم، أعظم المحدثین حفظاً و أوثقهم درایة، رضی الله عنه، سأل السائل عن أبی عبدالله، علیه السلام:

من أین لَحِقَ الشقاءُ أهلَ المعصیة حتی حَکم لهم فی علمه بالعذاب علی عملهم؟ فقال علیه السلام: عَلِمَ الله عزَّ و جلَّ أنْ لایَقُومَ أحَدٌ مِنْ خَلْقِه بِحَقِّهِ؛ فَلَمَّا عَلِمَ بذلك، وَهَبَ لِأهْلِ مَحَبَّتِهِ القُوَّةَ عَلی مَعْرِفَتِهِ، وَ وَضَعَ عَنْهُمْ ثِقْلَ العَمَلِ بِحَقیقَةِ ما هم أهْلُهُ. و وَهَبَ لِأهْلِ المَعْصِیَةِ القُوَّةَ عَلَی مَعصِیَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فیهم، و لَمْ یَمْنَعْهُمْ إطاقَةَ القَبُولِ مِنْهُ، لأنَّ عِلْمَه أوْلَی بِحَقیقةِ التَّصْدیقِ؛ فَوَافَقُوا ما سَبَقَ لَهم فی عِلْمِهِ. و إنْ قَدَرُوا أنْ یَأتُوا خِلالاً، تُنْجِیهِم عَنْ مَعْصِیَتِهِ. و هو مَعْنَی «شاءَ ماشاءَ.» و هو سِرٌّ

«رحمت امتنانیه» یا رحمانیه در کلیهٔ اشیا سریان دارد؛ و اصل فیض وجود و رحمت واسعه توقف بر عمل ندارد؛ و کریمهٔ «**کُلاًّ نُمِدُّ هٰؤُلاءِ و هٰؤُلاءِ و مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ و مَا کانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً.**» اشاره به رحمت امتنانیه دارد.[۱۱۴] رحمت رحیمیه، که از سوادن اسم «رحمان» است، خاص اهل طاعت است. و در این تبعیت رحیم از رحمان اسراری نهفته است.

سعادت و شقاوت در علم قَدَری، قبل از خلق موجودات، در عین ثابت سعید و شقی کامن است؛ و بعداز تنزل از علم به عین، از کمون به ظهور آید؛ و عوامل و علل اعدادی مدخلیت در ظهور آنچه کامن است دارد. و هیچیك از این دو نحو از وجود تغییر نپذیرد؛ چه آنکه موازنه بین علم و عین امری واقعی است. اما اگر کسی

۱۱۴ـ مطمح ابلیس همین رحمت است که «عاقبت ما را بدان شه رهبر است.»

سؤال نماید چرا مخلوق قبل از تحقق خارجی و ظهورِ فعلِ حاکی از سعادت و شقاوت به تعین سعید و شقی متعیَّن است. جواب آن است که خداوند عالم است به افاعیل عباد قبل از ظهور خارجی. این جواب جهت جلوگیری از انحراف سائل از واقع و گرایش او به جبر یا تحیّر ذکر گردیده است، وگرنه اصل اشکال به جای خود باقی است. چه آنکه تفاوت اعیان به صورت علم قدری، و تفاوت طینتها قبل از ظهور خارجی،[115] و تعین اعیان به اسماء مختلفه و متقابلهٔ در مقام ظهور، سبب تفاوت در اعمال و افعال خارجی است؛ والمقدّر کائن: **جفّت الأقلام و طويت الصحف**. حاصل آنکه انسانها در صورت و تعین متفاوت اند؛ و به اعتبار باطن و تعین آنها به تعین اسماء و صفات، انقسامشان به سعید محض و شقی محض و برزخ بین این دو، امری اجتناب ناپذیر است. وإلی هذا أشارفی النبوی المعروف: **النّاسُ مَعادِنٌ کَمَعادِنُ الذَّهَبِ والفِضَّةِ** و دیگر معادن. شیخ اجل و سعدی آخرالزمان فرموده است:

«پرتو خورشید حسن بر همه تابد ولی   سنگ به یك نوع نیست تا همه گوهر شود»

یکی از عویصات علم الهی و از مستصعبات روایات، احادیث «طینت» است که در کتاب کافی از جوامع اولیهٔ احادیث صادره از مصدر ارباب عصمت و طهارت است. آنچه مرحوم مجلسی و اتراب و اذناب او در این باب نوشته‌اند مصداق «ظلمات متراکمة بعضها فوق بعض» است! و صدرأعاظم أرباب الحق و اليقين توفیق شرح نوشتن بر کلیهٔ ابواب «اصول» کافی را نیافت؛ اما آنچه که او در شرح «اصول» کافی نوشته است فیها شفاء للصدور. و قد قال بعض من لاخبرة له بعد ذکر شروح کافی: **أوّل مَن شرحه بالكفر**... صدرالدین. (!) حقاً که مرض جهل مرکب علاج ناپذیر است. مراد از «طینت» عین ثابت هر موجود ممکن است، که هر عین ثابتی مظهر اسم مناسب با آن ممکن می باشد. و عین ثابت حضرت ختمی مرتبت اصل کلیهٔ قابلیات است. و طینتْ اصل هر شیء و مادهٔ منشأ تعین هر صورتی را گفته‌اند. بیش از این بسط مقال مناسب با این مقدمه نمی باشد.

۱۱۵ـ در خلقت دو نوع «طینت» وجود دارد: سرشت قبل از خلقت؛ و طینت بعداز خلقت، که ملایکه مرتب در کار ساختن و پرداختن این اخیرند.

عین ثابت اهل بیت، علیهم السلام، از اصل واحد و حقیقت فاردِ حقیقت محمدیه است؛ و آن حقیقتْ صورت و تعین تعقل ذاتِ بهجت انبساط حق است، و تعین تعقل و حضور ذات للذاتْ عین ثابت محمدی است، علیه و علی عترته التحیة والسلام. در مأثورات اهل بیت مذکور است که شیعَتُنا خُلِقُوا مِن فاضل طِینَتِنَا. و مراد از جملهٔ مبارکهٔ عُجِنوابِمَاءِ ولایَتِنا مشیت فعلیه و وجود عام ساری در ذراری وجود است که به «حقیقت محمدیه» موسوم گشته است.

آنچه در مأثورات نبویه و ولویه راجع به «تقدیر» و وجود علمی سعدا و اشقیا و متوسطین ذکْر شده است، از جهاتی مطابق است با مطالبی که در سرّ قَدَر از شیخ کبیر، صاحب فصوص الحکم، نقل نمودیم. و بر سبیل تلخیص و اشارتْ به دلیل و برهان آنچه که ذکر شد پرداختیم. تفصیل آن را در حواشی بر شرح فصوص قیصری و شرح قیصری پیرامون عبارات فصوص باید دید.[۱۱۶] در این روایات اشاره به سرّ قدر شده است. کسانی که می دانند ـ ولو از طریق علم نظری ـ که آنچه واقع می شود ناشی از علم سابق و قضاء الهی است و آنچه که متعلق ارادهٔ حق قرار گیرد خیر محض است، قلبشان همیشه متوجه حق است؛ و می دانند که آنچه که استعداد و قابلیت هرکس اقتضا دارد، از جانب حق بر او ایصال گردد؛ و حضرت ربّ الارباب هیچ مستحقی را محروم ننماید. کما قال رسول الله، صلی الله علیه و آله:

إنَّ رُوحَ القُدُسِ نَفَثَ فی رَوْعِی أَنَّ نَفْساً لَنْ تَمُوتَ حَتَّی تَسْتَکْمِلَ رِزْقَها؛ أَلاَ، فَأَجْمِلُوا فی الطَّلَبِ.

و قال أیضاً: إن لربّکم فی أیام دهرکم نفحات؛ ألا، فتعرّضوالها.

نفوس غیر مستعد که نفس آنها ذاتاً یا از راه القاء شبهاتْ نسبت به کلمات وجودیه و کتاب هستی شاك است و کلیهٔ آیات وجودی را متشابه می پندارند، و عدم

۱۱۶ـ نگارش مقدمهٔ حاضر بر رسالهٔ نفیس مصباح الهدایة، اثر عمیق و محققانهٔ مصنف بزرگ آن، مصادف گردید با چند ساعت تدریس هفتگی و تصحیح چند کتاب؛ لذا از شرح و بسط کلام معذورم. قدرت کار و مطالعه و نوشتن مقدمه و تعلیقه در چندین ساعت متوالی از عهدهٔ دوران جوانی، «آن تازه بهار زندگانی»، ساخته است.

قابلیت خود را نیز ناشی از عدم توجه و التفات حق به خود می‌پندارند، چه بسا تبعیض در نظام وجود و خلقت آنها را مضطرب کند و در صدد انکار برآیند و خود را محروم پندارند؛ و رفته رفته خود را در ورطهٔ شکوك بیشتر قرار دهند، و نتوانند از شبهات شیطانی نجات یابند. به‌نظر منغمران در اوهام، در کتاب تدوینی، یعنی قرآن مجید، نیز نارسایی زیاد است! ولی ارباب تفکر و صاحبان قدرت فکری در کلام حق متشابه نمی بینند. درنظر برخی از مفسران سطحی نیز متشابه در کلام حق بسیار است. ورود به اصول و قواعد زبان عرب نیز گره از کار فروبستهٔ این طایفه نخواهد گشود. تنها تبحر در عقلیات و سلوك إلی الله بقدم المعرفة و توجه دایم به متکلم آیات قرآنی و انس با حقْ کلید اصلی فهم قرآن است.[۱۱۷]

قال المصنف العظیم، أعلی الله قدره، فی «المصباح الأول» من «المشکوة‌الثانیة» («نور» بیست و یکم):

> قد عرفت بما کشفنا الغطاء عن بصرك و صار الیوم حدیداً، أن ثبوت الأعیان الثابتة فی العلم الإلهی بوجه کثبوت الأنوار الناقصة فی النور التام.

چنانکه عرض شد، در مرتبهٔ «واحدیت» تمیز ذات از اسماء و اسماء از اعیان به حسب تحلیل عقلی است؛ و در عین وجودْ اسماء الهیه و اعیان ثابته متحدند. لذا فرمودند: **إن ثبوت الأعیان الثابتة فی العلم الإلهی بوجه کثبوت الأنوار الناقصة فی نور التام.** شاید از همین جهت است که شارح علامه، قیصری، در مقدمه گفته است: **الأعیان الثابتة وجودات خاصة.** و از مسلمات است که در علم حق، چه در علم تفصیلی و چه در علم اجمالی، تکثر حقیقی راه ندارد. اما انتسابِ افعال به عین ثابت، یعنی حقیقت محمدیه، دون الأسماء الإلهیه و قیاس عین ثابت و اسماء الهیه به ماهیت و وجود، که در کلام استاد الاساتید، میرزا محمد رضا قمشه‌ای، نوّر الله

۱۱۷ـ احاطه به درجات و مراتب کلام حق و عبور از صورت به معنی و شهود کلمات از طریق معانی قرآنی اختصاص به ارباب معرفت و اهل دارد. و هر بطنی از بطون قرآن مختص به طایفه‌ای خاص و نیز منطبق بر طوایف خاص است؛ و هر بطنی لسان خاص دارد.

مضجعه، آمده، شاید به این معنا باشد که با آنکه اسماء الهیه در تجلیات اسمائیه علماً حجاب ذات اند، و با آنکه در حقیقتْ ذاتْ متجلی است و اسماء حجاب ذات اند، ولی فیض از طریق خزاین اسماء به اعیان، و از اعیان به عالم جبروت، و بعداز مرور به عوالم جبروتیه به عالم مثال و أرض الثالث من غیب الهویة، و از عالم مثال به عالم شهادت، تنزل می یابد. اما ماهیات در علم (بهمعنای عین ثابت) از آن جهت که صورت و ظهور اسماء الهیه اند، لولاجهات التمایز، وجود خاص اند؛ و فیض وجود از غیب ذاتْ به اسماء، و از اسماء به اعیان، و از اعیان به عالم جبروت، نازل می گردد؛ و بعداز تنزلات به عالم شهادت می رسد.

برخی از ارباب عرفان عین ثابت هر ممکنی را به منزلهٔ مثال نوری افلاطونی می دانند؛ و یا تشبیه به «مُثُل» کردهاند که به منزلهٔ روح اند نسبت به انواع خارجیه. لذا شیخ در فصوص گفته است اسماء الهیه از جهت کلیت و معقولیت و تحقق به جهت وحدتْ هرگز تحقق خارجی نمی یابند؛ **و لها الأثر و الحکم فما له وجود عینی**. این حکم در اعیان نیز جاری است؛ و لذا قیل: **الأعیان الثابتة لاتنتقل من الغیب إلی العین؛ بل الظاهر هو الظل للغیب**. و ما قیل إنها ما شمّت رائحة «الوجود»، مرادهم الوجود الخارجی. و الأعیان من جهةکونها علوم تفصیلیة للحق، لاتقبل التجافی.

و اما قیاس استاد المشایخ الأسماء بالماهیة، أنما هو من جهة التعین؛ لأن الأسماء إنما هی حجب الذات؛ و الأعیان بنفسها حجاب علی وجه الأسماء. لأن کل اسم یعرف بصورته، و یظهر بها آثاره؛ و من هذه الجهة، الماهیة وجود خاص إمکانی، و لیس فی العالم غیر سنخ الوجود. و قد حققنا هذه العویصة حیث قلنا: و للعلم ظاهر؛ هوالکثرات المتمیزة المختلفة؛ و هو حضرة الإمکان. و باطن؛ هو الوجود و الوجوب الذاتی. فللوجود ظاهر؛ هو مرتبة الوجوب الذاتی. و باطن؛ هو حضرة الإمکان. فالوجود هو الظاهر فی عرصة الوجود و التحقق بالصور العینیة و الحقائق الخارجیة؛ و فی حضرة العلم بالصور العلمیة. فالماهیات صور علمیة. هی مظاهرلجهة بطون الوجود و ظهورالعلم. و الحقائق العینیة مظاهر لجهة ظهور الوجود. والأشیاء من جهة امتیازاتها و جهات اختلافاتها راجعة إلی العدم و البطلان.

ثم بعد ما أورد، أعلى الله مقامه، على أستاذ مشايخه، عليهم الرحمة و الرضوان، قال:

والتحقيق الحقيق بالتصديق ما عرفت فی طی الأنوار الإلهية.

إلی أن ساق الكلام بقوله:

إن التوحيدالحقيقی بإيقاع الإسم علی المسمّی؛ وإلافعبادة الإسم كفر؛ و عبادة الإسم و المسمی شرك. [118]

ظاهراً مراد از «اسم» اسمِ اسم است. مثل اسم «الله» در كتابت. و اگر مراد از اسمْ ذات متصف به الوهيت باشد، فهوالمعبود لعباده. و أما من كان يريد عبادة الذات، ای الغيب المغيب، فليعلم أن الذات غير متعيَّن بالتعين المعبودی. و إله العالم هو الذات المتصفة، أو المتعيَّنة، بالألوهية. و أما الواصل إلی أعلی درجة الفناء كان ربّه و معبوده التعين الأول، أو الحقيقة الجامعة للتعين الأول و الثانی.

نقل و تحقيق

قال الشارح العارف المحقق، شرف‌الدين القيصری الساوی، فی الفصل الثالث من مقدمة التی صنفها لكشف معضلات كتاب الفصوص و شرحه:

و اعلم، أن للأسماء الإلهية صوراً معقولة فی علمه تعالی؛ لأنه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث إنها

118- «نور» بيست‌يكم. قال الإمام، قدس الله سرّه، فی هامش هذه الرسالة التی استنسختها من نسخة الأصل أيام شبابی: و معناه الآخر، الإستقلال النظر إلی الأسماء بلانظر إلی المسمی كفر، لستر المعبود الحقيقی بالأسماء. و مع استقلال النظر إليها علی كون المعبود منظوراً إليه أيضاً شرك. و جعل الإسم مرآة لعبادة الذات توحيد. و له معنی آخر أدق. هذه عبارته، أدام الله ظلّه الظليل علی رؤوس المستفيديه و أديمت إشراق نوره مستديماً علی رؤوس المستعدين.

عين الذات المتجلية بنحو خاص و نسبة معينة، هى المسماة بـ «الأعيان الثابتة»، سواء كانت كلية و جزئية، فى اصطلاح أهل الله. و يسمى كلياتها بـ «الماهيات» و الحقائق، و جزئياتها بـ «الهويات»، عند أهل النظر.

اعيان ثابته صور علميه حق اند، و منشأ امتياز شئون حق از جهت تجليات اسمائيه‌اند. و از آنجا که اعيان تعين اسماء الهيه‌اند، تأخر آنها از اسماء الهيه به حسب تحليلْ عقلْ ذاتی آن اعيان است. و تعين حق به شئون کليهٔ اطلاقيه منشأ تميز صور علميه است. منشأ ظهور هر عين ممکن در حضرت علميه اسمی از اسماء الهيه است؛ و نيز منشأ ظهور اعيان امکانيه اسم کلی جامع الهی است. و حقيقتِ تجلی از جهت تعين، اسم حاکی از غيب مطلق است که شأن آن غيبْ عدم تعين است. و هر تعينی از جهت اسمِ منشأ آن تعينْ شأنی از شئون غيب است؛ و اسم جامع الهی منشأ جميع تعينات است.

مراد از «اسم» نفس مفهوم اسم نيست. در تجليات اسمائيه حقيقت ذات است که متشأن به شئون اسمائيه است. يعنی، در تسميهٔ «اسم» نظر به تنزل ذات است در جلباب اسماء کليه و جزئيه؛ نه مفاهيم منتزع از ذات در مقام الوهيت.

إذا عرفت معنى ما حررناه لك، تعرف أن الأثر وإن كان للذات ولكن الحقيقة الغيبية المطلقة تأبى عن التجلى فى مظهر، أىّ مظهر كان. لذا اعيان ممکنه مستندند به استار و حجب ذات. يعنی اسماء الهيه سُبحات وجه و ذات حق اند، که اگر حق به تجلی وجودی بدون اين سُبحات ظاهر گردد، **لَاحْتَرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما انْتَهى إليه بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**. و بر همين روال، اسماء الهيه نيز در مقام تجلی فعلی، از طريق تجلی در اعيان ثابته در حضرت علميه، ظاهر يا ساری يا متجلی در حضرات عينيه گردند. و متجلی در حقيقتْ حضرت ذات است ولی در جلباب اسماء؛ و ساری در حقايق خارجیْ ذات است در جلباب اعيان ثابته، بدون تجافی ذات از مقام غيب الغيوب، و بدون تجافی اسماء از افق وحدت در حضرت اعيان. و اعيان ثابته نيز خود ظلّ اسماء الهيه، و اسماء الهيه ظلّ ذات اند؛ و اعيان خارجيه اظلال اسماء الهيه‌اند. اعيان ثابته از آن جهت که شئون حق اند، وجودات خاصه‌اند، به تعبير

شارح علامه قیصری؛ و انوار ضعیفه‌اند، به تعبیر مصنف علامه، امام محقق، نورالله مضجعه. از آنجا که اصالت خاص سنخ وجود است، اعیان از جهت وحدت، نه غیریت و کثرت، واسطهٔ ظهور حقایق غیبیه‌اند؛ و اظلال اسماء و وجودات خاصه‌اند از جهت غیریت مفهوم.

از آنچه که بتفصیل ذکر شد، فرمودهٔ استاد مشایخنا العظام، عارف زمانه، میرزا محمدرضا قمیشه‌ای اصفهانی، رضی الله عنه، بی وجه نمی باشد. قال:

فإن قلت: إذا کان اسم الله والعین الثابتة المحمدیة متحدین فی العلم، فلِم أسند العالم إلی تلک االعین، و لِم یسند إلی ذلک الإسم؟ أقول: العین الثابتة تعین ذلک الإسم، والشیء یفعل بتعینه. فالمتجلی فی الملک والملکوت و الجبروت واللاهوت تلک الحقیقة[119] بإذن الله و خلافته. والله هوالملک الحق المبین.

مرحوم آقا محمدرضا و امام، قدس الله سرّ هما، معترف اند که آنچه در اعیان ظاهر می شود، اثر اسماء الهیه می باشد؛ و آنچه که از خزاین اسماء نازل بر مظاهر شود، اثر ذات است؛ بل سریان اسماء الهیه عین سریان و ظهور حق است.

قوله (قده):

المصباح الثانی[120] فیما ینکشف لك من سرّ الخلافة... و فیه حقائق إیمانیة، تطلع من مطالع نورانیة.

خلاصهٔ این «مطلع» (مطلع اول) آن است که اولین تعین لاحق یا حاصل و عارض بر وجود منبسط و نفس رحمانی و مشیت مطلقه و حقیقت محمدیه، تعین در کسوت عقل اول است؛ و در کمال اسمائی اولین جلوه و ظهور حق، وجود منبسط و

۱۱۹ـ أی، الحقیقة المحمدیة.

۱۲۰ـ من «المشکوة الثانیة».

مشیت فعلیه می باشد، که از سماء اطلاق بر اراضی تقیید نازل می شود. و اولین تعین و قیدی که آن فیض ساری در ذراری وجود قبول نماید، تعین عقلی است. باید توجه داشت که در این سریان و ظهورْ امر ساری متقوم است به حق؛ بلکه تقوم به حق نحوهٔ ظهور آن است. ارباب تحقیق گفته‌اند برخی از تعینات منبعث از ذات حقیقتِ وجود است؛ مانند تعین «احدی» و «واحدی». و بعضی از قیودْ عارض و لاحق است؛ مانند لحوق تعینات غیر متناهیه بر وجود منبسط إلی الأبد.

اولین تعین وارده بر فیض ساری و حقیقت محمدیه، تعین آن حقیقت در صورت عقل* اول است. و به این حقیقت اشاره شده است در کلام برخی از کاملان در معرفت که گفته‌اند: **أَوَّلُ مَنْ بایَعهُ العَقْلُ الأَوَّلُ**. و هو حسنةٌ من حسناته. باید توجه داشت که فیض از مجرا و مجلای عقلْ ساری در جمیع اشیاست. لذا برخی در صدد جمع بین مشرب عرفا و حکما در اولْ صادر از غیب وجود بر آمده‌اند، و گفته‌اند عقل مرتبهٔ جمع و اجمال وجود منبسط، و وجود منبسط مرتبهٔ تفصیل آن می باشد. ویؤید هذا الجمع قوله، صلی الله علیه و آله: **أوّل ما خلق الله القلم** و ورد أیضاً: **أوّل ما خلق الله نوری و أوّل ما خلق الله روحی**[۱۲۱] از امیر مؤمنان، علیه‌السلام، به سند صحیح روایت شده است که: **سُئِلَ النَّبِیُّ عَنْ أَوَّلِ ما خلق الله. و قال: خَلَقَهُ الله مَلَکاً، لَهُ رُؤوسٌ بِعَدَدِ رؤوسِ الخلائِقِ**. حدیث **أوّل ما خلق الله القلم** و نیز خطاب صادر از حق: **أُکْتب و قال القلم: ما أکتب؟ قال تعالی شأنه: القَدَر ما کان و ما یکون إلی الأبد** صریح است که مشیت فعلیه بعداز مرور از عقل، به ذراری وجود نازل می گردد که «**أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءاً و سَالَتْ أَوْدِیَةٌ بِقَدرِها**.»

در کتب عامه و خاصه روایاتی در خلقت نوری حضرت ختمی مرتبت و عترت آن حضرت، علیه و علیهم السلام، موجود است. مصنف علامه، قدس الله روحه، چند حدیث در این باب ذکر کرده‌اند، و به تفسیر و تحقیق در مضامین آن روایات پرداخته‌اند. از جمله، حدیثی است در کتاب کافی، «کتاب الحجة»، مأثور از امام صادق، علیه‌السلام، حیث قال صلوات الله‌علیه:

۱۲۱ـ برخی از ارباب حدیث از عامه بدون ذکر دلیل کلیهٔ روایات و احادیث مربوط به عقل اول، و تعبیرات دیگر از صادر اول مانند **أوّل ما خلق الله نوری و اوّل ما خلق الله القلم**، و غیر ذلك من التعابیر، را مطلقاً انکار کرده‌اند؛ و جمهور علما و مشایخ عامه موجود مجرد از ماده و مترفع از زمان را منکرند. از اقدمین این فرقه موجود را با محسوس مساوق دانسته و گفته‌اند غیر محسوس موجود نمی باشد! و منهم الحنابلة من أصحاب الحدیث.

إنَّ الله كانَ إذْ لا كانَ؛ فخَلَقَ الكانَ والمَكانَ؛ و خَلَقَ نورَ الأَنْوارِ الَّذى نُوِّرَتْ منه الأَنوارُ؛ و أَجْرَى فيه مِنْ نورِهِ الَّذى نُوِّرَت مِنه الأَنوارُ. و هو النُّورُ الَّذى خَلَقَ مِنْهُ محمّداً و عليّاً.[122]

مرجع ضمير «هو» در **و هو النورالذى خلق منه محمد**، **نورالأنوار** يا **نور الأنوار الذى نوّرت منه الأنوار** است. و نظر به اتحاد خاتم الأنبياء و خاتم الأولياء، آن دو بزرگوار «صادر نخست» به شمار آمده‌اند.

وجه اتحاد آن دو بزرگوار آن است كه اگر چه در مقام ظهورْ حضرت ختمى نبوت بر كافۀ موجودات تقدم دارد و هو، صلى الله عليه و آله، سيّد العالم و مبدأ ظهوره و ختمه و رجوعه إلى الله، ولى در نهايات متحدند كه

«نبى چون آفتاب آمد ولى ماه   يكى شد در مقام لى مع الله»

تأخر حضرت مولى الموالى از سرور كاينات نظير تأخر جوهر مجردى از جوهر مجرد ديگر نيست. و از باب تنظير، همچون تأخر عرض از جوهر است. زيرا عرض از شئون جوهر و ظهور جوهر است. و تشبيه از جهتى مقرّب، و از جهاتى كثيره مبعد است.

برخى از ارباب حديث روايت شريف را از اين قرار نقل كرده‌اند كه **إن الله تعالى كان إذلاكان، فخلق المكان**. به اين لحاظ كه اطلاق «ممكن» به «مكان» در عرف اكابر از محدثان نظاير زياد دارد. مصنف محقق حديث شريف را به نحو كامل شرح و دقايق آن را ذكر فرموده‌اند. ذوق آن قدوۀ ارباب حق ويقين بى نياز از توصيف است. و شرح مشكلات از احاديث و تقرير مراد صاحبان و وارثان ولايت مطلقۀ محمديه از عهدۀ متكلمان خارج است؛ و در بعضى از موارد حتى تسلط به علم اعلى و حكمت متعاليه نيز در اين مقام كافى نيست؛ تنها احاطه به رموز كلمات ارباب عرفان مشكل گشاست كه گفت:

خليلى قطّاع القوافى إلى الحماء   كثير و أما الواصلون قليل

«كه حد خوبى گل را هزاردستان گفت».

۱۲۲ـ «اصول» كافى، چاپ حاج سيدجواد مصطفوى، ص ۳۲۸.

نظر به اینکه انظار سائلان و طالبان معرفت در عصر ائمه به عالم شهادت و ماده متوجه بود، از آن بزرگواران سؤال می شد که خداوند قبل از خلقت چگونه عالم به اشیا بود. ائمه اهل بیت نیز مناسب با حال آنان سخن می گفتند. سر و کار ائمه، علیهم السلام، پیوسته با دانایان و واقفان به مسائل علمی نبود. درنظر دارم که فضیل از امام محمد باقر، علیه‌السلام، سؤال کرد که آیا خداوند قبل از ایجاد خلایق به وحدانیت و تفرد خود آگاه بود، یا علم به وحدانیت بعد از خلقت برای او حاصل شد. چون وی دیده بود در این مسئله اصحاب امام(ع) اختلاف دارند: بعضی قایل و برخی منکرند. برخی از آنها معتقد بودند که اگر خداوند عالم به وحدت خود بود قبل از ایجاد ممکنات و به اینکه غیر او وجود ندارد، لازم می آید که ممکنات ازلی باشند؛ چه آنکه علم به تفردِ خود مستلزم علم به خود و علم به ممکنات است. این کسان از علم به نحو اطلاق صورت زاید بر ذات می فهمیدند. برخی از اصحاب نیز می پنداشتند که اگر خداوند قبل از ایجادْ عالم به اشیا بود، باید ممکنات قبل از وجود موجود می بودند. اینان می پنداشتند که علم به معدوم تعلق نمی گیرد. در علم سمعی و بصری حق نیز از آن جهت که به زعْم ایشان سمیع کسی است که صوت را بشنود و بصیر کسی است که مبصر را ببیند مشکل داشتند. اینکه امیر مؤمنان، علیه‌السلام، فرموده‌اند: **بَصیرٌ إذْلا منظورَ إلیه مِن خَلْقِه**. جواب از شبههٔ غیر واقفان به این دو صفت الهی است که از اسماء کلیه و امهات اسماء به شمار می روند. و نیز فرموده‌اند **عالمٌ حیثُ لامعلومَ لَه** أو سمیع إذلامسموع له.

دامنهٔ اختلاف در ذات و صفات و اسماء الهیه و تشاجر بین اصحاب ائمه، بعداز گذشت دو قرن نیز، وسیع بوده است. خبر بهجت اثر و **أمّا الحوادثُ الواقعةُ** . . . ناظر است به انواع اختلاف بین اصحاب و پیروان اهل بیت که در بین آنان صاحبان قریحهٔ مستقیم و متکلمان ورزیده سراغ نداریم جز قلیل.

اینکه مصنف علامه، رفع فی الخلد مقامه، در مقام بیان معانی حدیث إن الله کان إذلا کان . . ، فرموده‌اند:

و قوله: «فخلق الکان و المکان» إلی قوله: «منه الأنوار» إشارة إلی

برداشت دقیقی از معانی حدیث شریف است. و کلام کمل از عترت مانند قرآن و کلام تدوینی دارای بطون متعدده است؛ و مرتبهٔ و مقام امام، علیه‌السلام، در مقام بیان و ذکر حدیث مذکور قریب به مقام تعین حق به اسم کلی جمعی «المتکلم» می باشد. و آنچه در معارف افاضه فرموده‌اند، مأخوذ از حیّ لایموت است؛ نه مانند علم ارباب رسوم که علمشان مأخوذ است از «میّت بعد میّت».

مراد از **فخلق الکان و المکان** خلق کاینات و مکوّنات، یعنی موجودات واقع در عالم خراب‌آباد ماده و صور نوعیه و حقایق متصرمهٔ متحرکه، است. والشاهد علی ذلك قوله، علیه‌السلام: **خلق الکان والمکان**. چه آنکه سؤال از مکانْ جهت تحقق حق شده است. ولی ترتیب و نظم خاص حدیث با این توجیه چندان ملایم نیست. هرچند زیاد مشاهده می شود که در احادیث نظم و ترتیب خاص مراعات نگردیده، درعین حال در همین احادیث با جملات بسیار دقیق مطالب عالیه ذکر شده است. در این حدیث نیز نظم و نسق خاص مراعات نگردیده است.

دیگر آنکه در **خلق نورالأنوار** نیز باید به توجیه قائل شد. چه آنکه «نورالأنوار» خارج از عالم خلق و کون و نسب خلقیه است؛ و نیز با تنزل از این اصل و قبول آنکه بر حقیقت محمدیه و مشیت ساریهٔ مطلقه «نور الأنوار» اطلاق گردیده است. اما در جملهٔ **خلق الأنوار** مراد از «أنوار» عقول طولیه و نفوس اسپهبدیه است که کلاً از مراتب نور و جلوات نور مطلق اند.

دیگر آنکه اگر مراد از «نور الأنوار» حقیقت غیبیه باشد و از آن، نور ذات و حقیقت نور که **لایُدْرك و یدرك به، و الضیاء یُدْرك و یدرك به** مراد شده باشد، مراعات ترتیب نشده است. ولی با ملاحظهٔ اینکه در نسخ معتبر آمده:

خَلَقَ نورَ الأنوار الَّذی نُوِّرَتْ منه الأنوارُ، و أَجْرَی فیه من نورِ الَّذی نُوِّرَتْ منه الأنوارُ، و هو النّور الَّذی خُلِقَ منه محمّدٌ.

۱۲۳ـ «مطلع» دوم

عبارت نظم خاص خود را داراست. چه آنکه نور الأنوار همان «فیض مقدس» است که انوار، یعنی حقایق نوریه، از آن متنوِّرند. و از همین «نورالأنوار» است اولین جلوهٔ احمدی و علوی، علیهما السلام، که به تحقیق پیوسته است که مکرر حضرت ختمی مرتبت فرموده‌اند:

أنا و عليٌّ من نورٍ واحدٍ؛ و أنا و عليٌّ من شجرةٍ واحدةٍ.

بنابراین، عالم انوار عبارت است از عوالم جبروتیه، که اولین منزل از منازل غیبِ هویت است؛ و به اعتباری نیز از آن عالم به «المنزل الثانی للغیب الهویة الإلهیه» تعبیر کرده‌اند؛ و از عالم مثال «المنزل الثالث للغیب الهویة» قصد شده است. و مرجع «هو» در **هوالنورالذی**... «نورالأنوار» یا **نوره الّذی منه نوّرت منه الأنوار** است. و شاید مقصود واقعی از **نورالذی نورت منه**... نورالأنوار باشد.

در «مطلع» سوم، از «مصباح» ثانی، صحبت از «صادر اوّل» به میان آمده است؛ و حضرت امام (قده) به این مسئله پرداخته‌اند که نزد حکما صادر نخستْ «عقل اول» است. و روایات متعدد در کتب ارباب حدیث، از عامه و خاصه، بر این اصل دلالت دارد؛ و احدی از ارباب «درایت» این اصل اصیل و قاعدهٔ غیرقابل انکار را رد نکرده است.[۱۲۴] کسانی که صدور کثیر را از حق جایز دانسته‌اند، مبدأ المبادی و نورالأنوار را واحد حقیقی ندانسته‌اند، و قایل به صفات زایده و جهات متکثره در حق‌اند. نزد قایلان به بساطت ذاتیهٔ حق و نافیان صفات کلیهٔ زاید بر ذات ـ خلافاً للشیخ الأشعری و أذنابه، چه آنکه اشاعره امهات صفات را زاید بر ذات می دانند، و ذات را ماهیتی مجهولة الکنه فرض کرده‌اند ـ در مبدأ اول جهت کثرت نیست، و اختیار نیز عین ذات اوست؛ لذا بهویته البسیطة منشأ ظهور جمیع اشیاست، ولی بر سبیل نظم و تنسیق. چه آنکه نزول برکات از سماء اطلاق به اراضی تقیید بر طریق الأشرف فالأشرف إلی أن ینتهی إلی الأخسّ است.

۱۲۴ـ اینکه عرض شد «ارباب درایت» مراد محققان از ارباب تحقیق اند. اما هستند جاهلان مغروری که بدون توجه به معنای واحد حقیقی در همه‌جا از انکار احدیت ذاتیه سخن گفته‌اند. «چشم باز و گوش باز و این عمی / حیرتم از چشم بندی خدا».

شیخ کامل، غزالی، که در زمان تألیف تهافت شیخ اشاعرهٔ زمان خود بود، در این کتاب این اصل مسلم را مورد تمسخر قرار داده است. او صریحاً قایلان به نفی صفات زایده را جزء منکران صفات می داند؛ و غفلت دارد که صفت زاید بر ذات ـ هر صفتی که فرض شود ـ محدود خواهد بود، و موجود متأخر از ذاتِ غیرمتناهی متناهی و محدود به حد عدمی است. و کلام آدم الأولیاء و سر الأنبیاء، علیه‌السلام، به همین تالی فاسد ناظر است که

لَيْسَ لِصِفَتِهِ حدٌ محدودٌ و لا نَعْتٌ موجودٌ. . . و كمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ

غزالی درآن زمان،و شاید تا دم مرگ نیز،به ارادت به شیخ اشعری مفتخر بوده است. عجب آن است که ابن عربی نیز جهات مختلفه در حق را قبول کرده است. اما تلمیذ او، صدرالدین قونوی، آن را رد فرموده‌اند. شیخ در جلد اول از فتوحات گفته است:

مسألة: الواحد من جميع الوجوه لا يصدرمنه إلا واحد. و هل ثَم مَن هو على هذا الوصف، أم لا؟ فى ذلك نظر للمنصف. ألاترى الأشاعرة ماجعلوا الإيجاد للحق إلا من كونه قادراً، و الإختصاص من كونه مريداً، و الإحكام من كونه عالماً؟ و كون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً. فليس قولهم بعد هذا: إنه واحد من كل وجه. صحيحاً فى التعلق العام. و كيف، و هم مثبتو صفات زائدة على الذات، قائمة به تعالى. و هكذا القائلون بالنسب و الإضافات.[125]

۱۲۵ـ الفتوحات المكية، چاپ استاد عثمان یحیی، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳. عثمان یحیی خود شخصاً تمام کارهای چاپ فتوحات را عهده‌دار شده، و حقاً که ید بیضا نموده است. متصدی چاپ اول فتوحات، الأستاذالعارف المجاهد، الرئيس الروحى للثورة الجزائرية، عبدالقادر جزایری، أعلى الله مقامه، است که خود از ارباب سلوك و مجاهدت بود و آثار باارزش دارد. وی دقت کافی در چاپ کتاب وحید در باب خود، که لم يسبقه سابق و لايلحقه لاحق، به خرج داد. مصحح جدید، عثمان یحیی، که چندی نیز با مرحوم پرفسور کربن همکاری

از آنجا که درازنویسی خالی از مشکلات نیست، گاه در نوشته‌های شیخ اکبر(قده) مطالب غثّ و سمین در کنار هم می آید. آنکه قایل به عدم جواز صدور کثرت از وحدت است، حق اول را واحد حقیقی می داند، و قول به صفات زایده را باطل می خواند، و قایل به این مسلك فضیح را خالی از شرك خفی نمی داند. در هر صفتی از صفات حق، به حسب واقع و وجود خارجی، معانی جمیع صفات تحقق دارد. و فرق بسیار است بین کثرت صفات به اعتبار مفهوم، و وحدت آنها به اعتبار تحقق و وجود خارجی.

شیخ در فتوحات در اینکه حق واحد حقیقی است نوعی مناقشه دارد. قال:

قول القائل: إنما وجد عن المعلول الأول الكثرة، و إن كان واحداً، لاعتبارات ثلاثة وجدت فيه. و هى عقلُه، علّته، و نفسَه، و إمكانَه. فنقول لهم: ذلك يلزمكم فى العلة الأولى، أعنى وجود اعتبارات فيه؛ فلِم منعتم أن لا يصدر عنه إلا واحد؟ فإما أن تلتزموا صدور الكثرة من العلة الأولى، أوصدور واحد عن المعلول الأول؛ و أنتم غير قائلين بالأمرين. [۱۲۶]

شیخ اکبر حقیقتِ ذات را از آن لحاظ که غیب محض است مبدأ کثرت نمی داند؛ چه آنکه ذات بعداز تجلی ذاتی و ظهور حاصل از شهود ذات للذات و تعین احدی و واحدی و تعین الوهی، مبدأ ظهور به وحدت سریانی و نفس رحمانی گردید. به عبارت دیگر، مبدأ ظهور سلاسل طولیه و عرضیه اسم «الله» متجلیِ در

داشت، قسمتی از فتوحات را در چند مجلد منتشر ساخت؛ و این کتاب را با اسلوبی‌جدید، مشتمل بر جزئیات و دقایق، در دسترس علاقه‌مندان قرار داد. وی کاری عظیم، که کوشش و همت جمعی از عشاق معرفت را می طلبید، خود بتنهایی برعهده گرفته و بخوبی از عهده بیرون آمده است. وی با چاپ تدریجی و فروش مجلدات فتوحات به کار خود ادامه می داد که گویا ناشری نفع طلب قبل از تمام شدن چاپ اول، مجلدات چاپ شده را با چاپ افست (بساز و بفروش!) به صورتی زشت و با حروفی رنگ پریده وزار و نزار به بازار عرضه داشته، و ناشیانه آن را با حروف بسیار باریك چاپ کرده چنانکه در کاغذ نامناسب خوب جا نیفتاده و در کهنگی همانند حروف مرسوم زمان گذشته است و چنان می نماید که مدتها کار کرده و مستعمل گردیده است. این قبیل سودجوییها در کار علم از مظاهر انحطاط فرهنگی وناشی‌از فقدان مؤلفان محقق است.

۱۲۶ـ منبع پیشین، ص ۱۹۴.

عقل اول است، و یا ظهور حق به اسم کلی «الرحمان» و نفس رحمانی و «حق مخلوق به». ولی یك اصل مسلم و انکار ناپذیر آن است که در تعین «احدی» و «واحدی» کثرت به اعتبار مفهوم است، و حقیقت وجود به صرافت و وحدت باقی است. و هیچیك از ارباب تحقیق تفوه به تحقق کثرت واقعی و حقیقی وجود قبل از تنزل آن در مراتب خلقیه و مجالی امکانیه ننموده است. به عبارت دیگر، حق در مقام اتصاف به «الوهیت» یا «واحدیت» واحد حقیقی است؛ و مظهر آن نیز، در مذاق قومی، حقیقت محمدیه است که اصل کافهٔ قابلیات در مقام علم و منشأ اصل فاعلی در مقام عین است. و ارباب نظر آن مظهر واحد را «عقل اوّل» گویند، که خالی از کثرت ـ در خارج نه به حسب مفهوم ـ نیست. و این کثرت در حق تعالی نیست. این جهتِ امکانی لازم تنزل وجود از سماء اطلاق است به اراضی تقیید، و همان منشأ کثرات است. صفت «امکان» اُم الکثرات، و منشأ انتزاع آن حد حاصل از تنزل است. در مبدأ هستی وجودْ حد ندارد، غیرمتناهی است به اعتبار شدت نوریت و وجود؛ و عقلْ متصف به عدم تناهیِ شدّی نمی باشد. حقیقت وجود به شهود واحد مشاهده نماید ذات خود را و اعیان را که صور معلومیت ذات اند. و به همین شهود، یعنی شهود ذاتی، مشاهده نماید همهٔ تعینات حاصل از تجلی در مظاهر را؛ و با همان شهود مشاهده نماید اسماء الهیهٔ مستجن در حقیقت خارجی وجود را به استجنان علم اجمالی و تفصیلی. به عبارت واضحتر، تعین احدی و واحدی و ظهور و تجلی حق به «فیض اقدس» و تعین حقیقت وجود به صور اسمائیه و اعیان ثابته، موجب کثرت حق به اعتبار اتصاف او به «احدیت» نمی شود، وحصول کثرت و تعدد جهات و اعتبارات را در وجود محض ایجاب نمی کند؛ بلکه کثرتْ امری عقلی و تعین اسماء به صور قدریه فقط به اعتبار تحلیل عقل است و بس. کثرت از ناحیهٔ تجلی اسماء در جلباب اعیان ثابته حاصل می گردد؛ چه آنکه وجود و کمالات خاص آن از جهت اطلاق و معقولیتْ در خارج تحقق نمی یابند، **و لها الأثر والحکم فیماله وجود عینی.**

قال الإمام العارف فی «المطلع» الثالث من «المصباح» الثانی:

هل بلغك اختلاف ظاهر کلمات الحکماء المتألهین و الفلاسفة

الأقدمين؟

محققان از عرفا و کمل صوفیه و غواصان دریای معرفت از حکما متفق القول اند که اولین صادر و نخستین جلوهٔ حق در مراتب کونیه و درجات وجودیه واحد است؛ و صدور کثیر در مرتبهٔ واحده موجب کثرت در مبدأ المبادی است؛ با اذعان و اتفاق بر اینکه صادر نخست مشتمل است بر جمیع کمالات مادون، و مظهر است جمیع اسماء وصفات حق را[۱۲۷]، و فیض وجود از او به کاینات می رسد، که فرمود: نَحْنُ السَّابِقونَ الآخِرونَ یا نحن الآخرون السّابقون. فهوالإنسان الحادث الأزلی، والنشیء الدائم الأبدی. ولسان مرتبهٔ این حقیقت: کُنْتُ نبیّاً و آدمُ بَیْنَ الماء والطِّینِ.

مصنف محقق در مقام تحقیق حقیقت نبوت و ولایت قبل از تعین خلقی و بعداز ظهور در مراتب غیب، یعنی عالم جبروت و ملکوت، ثم الظهور فی عالم الشهادة، والرجوع إلی ما بدأ منه، والولوج فی المرتبة الواحدیة (قاب قوسین) و الأحدیة (أوأدنی)، در این رسالهٔ مختصر، که در عین حال مشتمل بر امهات مباحث ولایت و نبوت اعم از نبوت تعریفی و تشریعی است، همراه با ذکر دلایل نقلی و عقلی تواماً، به تحریر عالیترین مباحث عرفانی و ذوقی پرداخته‌اند.

محققان از حکما، از اقدمین، یعنی اوایل[۱۲۸]، و متضلعان در حکمت و معرفت در دوران اسلامی و مشایخ عرفا و صوفیه (اوباب کشف و شهود) اتفاق نظر

۱۲۷ـ جز برخی از اسماء که حاکم بر مظهر موجود در عالم ماده می باشند. لذا افضل کاینات موجودی است که مظهر جمیع اسماء و صفات است، و از این رو اکمل کاینات حقیقة محمدیه است که جامع جمیع حضرات از جمله حضرت «شهادت» است.

۱۲۸ـ حکمت الهی با آنکه در یونان ظاهر شد و محققان از اساطین فن الهیات در آن سامان ید بیضا نمودند وسپس مقالات دانایان و متألهان یونان به ضرورت زمان و احتیاج در عالم اسلام به زبان رسمی اسلام ترجمه شد ونضج یافت، ولی متفکران بزرگ اسلامی آن‌مطالب‌را درك کردند و با کمال مهارت به بسط آن پرداختند. وارثان این علم خود از نوابغ بشری بودند، و با نظری محققانه به تألیف آثار علمی، اعم از الهیات و طبیعیات و ریاضیات و دیگر شعب علوم، پرداختند. اولین شخصیتی که در دوران اولیه و ابتدای رغبت هوشمندان به تحصیل حکمت و معرفت به تدوین کامل علم حکمت پرداخت، رئیس فلاسفهٔ اسلام، ابن سینا، بود. اوچون در مولد و موطن خود احساس خطر نمود، دیار مألوف را ترك گفت و بعداز تحمل مشقات در همدان سکونت اختیار کرد، و بنا به شرحی که شاگرد او نوشته است، بین مشاغل دیوانی و تدریس و تصنیف جمع نمود و آثار بینظیری به وجود آورد. شیخ در هوش و قوت ذکاء تالی ندارد؛ نبوغ بیمانندی که خداوند به او عطا فرموده بود او را از معلم بشری بی نیاز ساخته بود. شیخ در علم تفسیر و فقه نیز سرآمد عصر خود بود. ارسطو، معلم اول، سالیان متمادی به تحصیل

دارند که از مبدأ المبادی، که مبرا از انواع و اقسام ترکیب و متصف به بساطت حقیقی و وحدت صرف است، جز واحد صادر نشود. و در این مسئله هیچ اختلافی ندارند. ولی در اینکه این واحدِ صادرِ از افقِ مطلقْ «عقل اوّل» یا «وجود منبسط» و «مشیّت فعلیه» و «نَفَس رحمانی» و «حق مخلوق به» باشد، اختلاف کرده‌اند. قاطبهٔ حکمای قبل از صدر المتألهین صادر اول را «عقل اول»، و عرفا آن را «وجود منبسط» و رحمتِ واسعهٔ الهیه و «رحمت امتنانیه» می دانند؛ و هریك جهت اثبات نظر خود دلایلی ذکر کرده‌اند که اغلب آن دلایل قابل مناقشه است.

مصنف محقق (قده) بعداز نقل مورد اختلاف این دو طایفه از حکما و عرفا، از نصوص شیخ محقق، صدرالدین رومی قونوی، نقل کرده‌اند:

> والحق، سبحانه، من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد، لاستحالة إظهار الواحد و إيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد عندنا ما هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات؛ و ما وجد منها و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى... و بين سائر الموجودات.

ثم قال (قده):

> و قال بمثل المقالة فی مفتاح الغيب والوجود.

مؤلف محققّ در «مطلع» چهارم فرموده‌اند:

> قدحان حين أداء ما فرض علينا بحكم الجامعة العلمية والعرفانية و الأخوة الإيمانية بإلقاء الحجاب عن وجه مطلوبهم.

منظور از القاء حجاب توجیه وجیه و جمع بین اقوال عرفای شامخین و فلاسفهٔ

منطق و فلسفه و دیگر علوم اصلی پرداخت، اما آنچه که او پس از سالها تلمذ نزد استاد فرا گرفت، ابن‌سینا به برکت استعداد بیمانند خویش با مطالعه نزد خود در مدتی اندك حاصل نمود.

محققین است به بیانی صریح. یعنی تقریر این حقیقت که

فإن طور العرفاء و إن کان طوراً وراءالعقل إلا أنه لایخالف العقل الصریح.

نه مشاهدات ارباب معرفت منافی حکم صریح عقل است، و نه برهان عقلی مخالف شهود ارباب کشف. ارباب معرفت و سلاطین اقلیم حکمت نظر دارند به جهات کثرت و حفظ مراتب وجود و ظهور آن در عوالم غیب و شهود و مراعات جهات علل و اسباب و نحوهٔ تحقق قوس صعود و نزول؛ و وجههٔ همت آنان بیان نحوهٔ صدور کثرات از واحد من جمیع الجهات است، با حفظ این اصل که فیض وجود در قوس نزول، بعداز مرور در درجات و مراتب اشرف و عوالم جبروت و ملکوت، به عالم ماده تنزل می کند؛ و در قوس صعود به حرکت انعطافی از اخس شروع، و بعداز طی منازل معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی به اشرف موجودات ختم می شود؛ و باب خیرات و برکات نازل از مقام غیب وجود به تعین عقلی متحقق، و در قوس صعودی به عقل ختم می گردد. و در حقیقت، کثرات مترائی در نظام هستی مستند به صادر اول و قلم اعلاست. و این قلم است که بنابر روایات عالیة المضامین نقوش غیر متناهیه بر لوح هستی می زند، که **أَوَّلُ ما خَلَقَ الله القَلَمَ. و قال له الله: أُکْتُبْ علمی فی خلقی إلی الأبد.**

و اما ارباب عرفان و محققان از اصحاب ایقان **لم ینظروا إلی تعینات العوالم؛ و یروا أن التعینات الوجودالمطلق، المعبر منها بـ «الماهیات» فی العوالم، خیال فی الخیال.** [129]

۱۲۹ـ مراد از «خیال» تخیلات غیر حاکی از واقع نیست. و مقصود از «عالم» (ما سوی الله) مفاهیم و ماهیات اعتباریه نمی باشد؛ بلکه وجود امکانی از آن جهت که مظهر کمالات حضرت غیبیهٔ وجود است، جهتی غیراز حکایت ندارد؛ لذا به آن «وجود ظلّی» گویند. و ظلّ الشی بالنسبة إلی الحضرة الوجود شیء، و لیس بشیء. و قال الصادق، علیه‌السلام، حیث سئل عنه: هل الظل شیء، أم لیس بشیء؟: **أُنْظُرْ إلی ظِلِّك: أَنَّهُ شیءٌ، و لیس بشیءٍ.**

عارفانِ ناظر به حقایق و مشاهد درجات و منازل وجود و صاحبان مقام تمکین و دعوت نبویه لسعة دائرة ولایتهم لاینظرون إلی الأشیاء بالعین الیُمنی، و لا بالعین الیُسری. صاحبان ولایت مطلقه و وارثان مقام و علوم و احوال حضرت ختمی ولایت و نبوت به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت قایل اند. حقیقت وجود بدون تجافی از مقام غیب الغیوب متجلی در مظاهر خلقیه است. لذا ارباب تحقیقْ حقیقت وجود، یا حقیقت ذات، را از حقایق ارسالیه می دانند. و معنای سریان وجود در مظاهر غیب و شهود، تنزل و ظهور ذات است در مظاهر خلقیه، که اولین تنزلْ ظهور آن حقیقت به وصف وحدت است، که از آن تعبیر به «نَفَس رحمانی» و «وجود منبسط» نموده‌اند. عرفا صادر اول یا نخستین جلوهٔ وجود را به قید اطلاق همان «نفس رحمانی» نام داده‌اند. و آن عبارت است از نفس ظهور و سریان در مراتب اکوان. و از وجودات امکانیه، که وجود مقید نام دارد، به «فعل» حق تعبیر کرده‌اند. درمسفورات ارباب عرفان مذکور است:

> فاعلم، أن أحد اعتباری الوحدة؛ و هو الحقیقی منهما. هو معنی الإطلاق الذی یلحق الوجود لذاته و یقتضیه أولاً؛ فإنه من خواصه اللازمة البینة. فحقیقة الوجود حیث یظهر لایظهر إلا به؛ و لا یتحقق أحکامها إلا باعتباره. و ظاهرالوجود فی کلام المحققین عبارة عن الوجوب. والثانی من الإعتبارین، هوالنسبی منهما. هو الذی یلاحظ فیه الحقائق الإرتباطیة. ولا شك أنه إنما یلحق الوجود بعد إرتباط لحوق العلم إیّاه... و الإمکان إشارة إلیه.[۱۳۰]

اینکه در کلمات عرفا مذکور است که کلیهٔ صفات کمالیه در عین وجود، یا ظاهر وجود، متحدند، مرادشان حقیقت وجودِ متصف به ازلیت ذاتیه می باشد، نه مقام غیب الغیوب. و نیز در هر موضع از کلماتشان که از حقایق «ارتباطیه» سخن

۱۳۰ـ منقول از کلام مرحوم استاد میر شهاب‌الدین نیریزی.

گفته‌اند، مرادشان وجودات خاصه می باشد که ظلّ وجودند. و صدرالحکماء والعرفاء از این حقایق ارتباطیه به «عین الربط بالحق»، یا «معانی حرفیه» به اصطلاح ارباب حقیقت، تعبیر فرموده است. و در اصطلاح ارباب معرفت به آن «اضافهٔ اشراقیه» و «اثر وجود خاص امکانی» گویند.[۱۳۱] صدر المتألهین به وجه جمعی بین قول ارباب تحقیق از عرفا و حکما قایل گردیده، و گفته است که نظر قایلان به صادر اول بودن عقل اول آن است که «فیض مقدسْ» نفس تعین و فیض است، نه مفاض و متعیَّن. معنای کلام آن بزرگ زمانه آن است که «فیض مقدس» نفس ظهور و جلوهٔ حق و عین تدلّی و ظهور اوست، نه مفاض و متعیَّن؛ و عقل اول نخستین تعین طاری بر فیض مقدس است. و اما بیان این معنی که ضروری صدورْ فرض مصدر و صادر و مفیض و مفاض و آن نیز فرع بر غیریت و تعدد است، چندان وجیه نمی باشد. چه آنکه بنابر مسلك تحقیق، وجودِ عقل اول نیز نفس ربط و نسبت به مبدأ هستی، بلکه نفس ظهور آن حقیقة‌الحقایق، است به اعتبار تعین به مرتبهٔ الوهیت؛ و نیز عقلِ صادر از نفسِ ذاتْ بسیط حقیقی است؛ لذا اگر در مرتبهٔ عقل اول عقلی دیگر صادر و متنزل از حق تصور شود، لازمهٔ آن کثرت در ذات خواهد بود. مضافاً علی ما ذکرنا، «فیض مقدس» ساری و ظاهر در جمیع مظاهر امکانیه است؛ و سریان «نفس رحمانی» در مظاهر خلقیه عین سریان حق است؛ نه آنکه حقیقت وجود را یك نوع سریان، و نفس رحمانی را نوع دیگر از سریان و ظهور در حقایق ارتباطیه باشد.

دیگر آنکه وجود مطلقِ مقید به اطلاق، که «فیض مقدس» به آن اطلاق شده، با وجودات مقیده معیت سریانی دارد، و لکن وجودات مقیده در مرتبهٔ فیض مطلق تحقق ندارند. «وجود منبسط» متعیَّن به تعین اطلاق، و مبدأ ظهور اطلاق حق است؛ یعنی، ظهور آن حقیقت است و ساری است در جمیع اشیا. و این فقط اختصاص به حق دارد که ظاهر است به حسب ذات، و مظهر است به اعتبار فعل؛ و هیچیك از ظاهر و مظهر خارج از حیطهٔ وجود مطلقِ عاری از قید اطلاق نیست.

۱۳۱ـ اینکه در بعضی از مراسلات حکمی و عرفانی دیده می شود که علم، یا حقایق امکانی، همان ماهیات عارض بر وجود در مقام سریان و ظهور است، چندان پایه‌ای ندارد. امکان، در نظر تحقیق، وصف وجود ظلّی است؛ و نفس رحمانی و وجود ساری و ظاهر در اودیهٔ امکانْ وجود خاص است که به مطلق و مقید موصوف است.

نقل و تأیید

محقق قونوی در اوایل النصوص فی تحقیق طور المخصوص، بعداز بیان این اصل مهم که حق

من حیث وحدة وجوده لم یصدرعنه إلا الواحد؛ لکن ذلك الواحد عندنا هوالوجود العام.

إلی أن ساق الکلام بقوله:

فإنه ما ثَمّة عند المحققین إلا الحق؛ والعالم لیس بشیء زائد علی حقائق معلومة لله أوّلاً، متصفة بالوجود ثانیاً.

ثم، قال صدرالعرفاء، صاحب النصوص، بعد أسطُر:

ثم، إن هذا الوجود العارض للممکنات المخلوقة لیس مغائراً فی الحقیقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعیان و المظاهر، إلا بنسب و اعتبارات؛ کالظهور والتعین والتعددالحاصل بالإقتران؛ و قبول حکم الإشتراك و نحو ذلك من النعوت التی تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. و ینبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه و حضرة تجلیه و منزل تعینه و تدلیه «العماء» الذی ذکره النبی(ص). و هو مقام تنزل الربانی و منبع الجود الذاتی الرحمانی من غیب الهویة و حجاب عزّ الإنیّة.

نقل و تحقیق

در اینکه اولین جلوه و ظهور و تجلی حق، از این جهت که ذات کرّوبی جهات او صرفِ صرفِ وجود و واجد جمیع کمالات و منزه از کثرت و جهت عدمی است و

به نفس ذات متجلی است، واحد است، شکی وجود ندارد. ولی آیا این تجلی و ظهور به صفت وحدتْ همان عقل اول و قلم اعلاست؟ یا آنکه نخستین جلوهٔ احدی، وجود عام و مطلق و به حسب ظهور واجد جمیع نشآت و مراتب است؟ محققان از متألهان و غواصان بحر حکمت و معرفت، که از مشرب عرفان و مسلك صوفیهٔ صافی قلب اطلاع دارند، این مهم را بهتر از ارباب کشف تقریر و تحریر نموده‌اند. آخوند ملا عبدالله زنوزی، والد ماجد و مربی آقاعلی مدرس، در أنوار جلية، و استاد محقق، آقا علی حکیم، رضوان الله علیهما، در بدایع الحکم، وجود عام و مطلق و کلی را اولین جلوهٔ حق در عالم خلق و کثرت دانسته، و گفته‌اند:

نزد حاذق محقق بعداز امعان نظر و دقت تام منکشف می شود که این مرتبه از وجودْ فعل مطلق حق و مظهر ذات مقدس حق اول است. به این بیان که در مباحث سابقه منکشف گردید که حقیقت واجب الوجود، که متصف به وجوب و ازلیت ذاتیه است، بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات است؛ پس، به نفس ذات متجلی و فیاض است، نه به ضمیمه‌ای از ضمایم و حیثیتی از حیثیات، وگرنه جهت امکانی، بلکه ترکیب از جهت وجوبی و امکانی، در ذات اقدس او ثابت می شود؛ وحال آنکه حق به تمام هویت متجلی و فیاض است، نه به جزء ذات. ناچار باید اثر و فعل و فیض او تمام اثر ذاتِ حق و جلوهٔ ذات و حقیقت مبدأ اول باشد. و از بینات است که اثرِ تمامِ ذاتْ تمامِ اثر ذات، و جلوهٔ تمام ذاتْ تمامِ جلوهٔ ذات است در شدت وقوت و تمامیت، و قوت و صرافت غیر متناهی است به عدهٔ غیرمتناهی. ناچار تمام اثر ذات نیز صرف و تام است و محدودیتی در او متحقق نباشد، مگر به‌قدری که لازمهٔ مجهولیت است.[۱۳۲]

خلاصهٔ بیان مبسوط مرحوم زنوزی آن است که این وجود عام اگر چه غیرمتناهی است، ولی غیرمتناهی است از جهت «عِدّتِ» کمالات وجودی. چه

۱۳۲ـ یعنی لازمهٔ تنزل از مقام وجود مطلقِ عاری از قید اطلاق آن است که حدی قبول نماید؛ و آن حد اگر چه ازسنخ ماهیت نیست، حد عدمی و نفادِ وجودیِ ناشی از تنزل و نوعی از ترکیب، که به آن ترکیب مزجی می توان اطلاق کرد، ذاتی آن وجود عام خواهد بود. مراد از «عام» و «کلی» و «مطلق» نیز سعهٔ وجودی است، نه قید مفهومی. در مقابل این سعهٔ وجودی، وجود مقید و خاص و جزئی است که شأن قیودِ نازله در عوالم مادون است. رجوع کنید به بدایع الحکم، چاپ سنگی، ص ۱۷۴.

آنکه کلیهٔ وجودات مقیده که متقوم به این وجودند از ناحیهٔ این فیض تعین می پذیرند؛ ولی این وجود مطلق ساری در کلیهٔ مظاهر در «شدت» وجود نامتناهی نمی باشد. از این حقیقت تعبیر به «رحمت رحمانیه»، یعنی رحمت امتنانیه، نیز شده است. و لقب «حبیب‌الله» و نیز کلمهٔ طیّبهٔ «رحمة للعالمین» از اخص القاب حضرت ختمی نبوت و ختمی ولایت است.[۱۳۳]

۱۳۳- به یاد دارم که در ایام صباوت با جده‌ام، که «باران رحمت بر او هردمی»، به مجلس روضه‌خوانی می رفتم حال و هوای آن روزگار چیز دیگر و خلوص آن مردم حیرت آور بود. ذاکرین سیّدالشهداء، علیه و علی أصحابه المستشهدین بین یدیه من الصلوات أزکاها و من التحیّات أنماها، که در عرشهٔ منبر قرار می گرفتند، بعداز ذکر بسمله به این جملهٔ دلنشین «یا رحمةَالله الواسعة، و یا باب نجات الأمة» با اخلاص تمام مترنم می شدند. سالها پس از آن نیز، در دوران جوانی، در طهران، هفته‌ای یك شب، در خدمت مرحوم استاد الأساتید، آقا میرزا مهدی آشتیانی، قدس الله روحه، به مسجد «حوض» (که پیشنماز آن مسجد به آقا سیدمحمد باقر مسجد حوضی شهرت داشت و مردی شریف و بزرگوار بود) می رفتم. در این مجالس مرد سالخوردهٔ موقری که قدی بلند و خمیده داشت قبل از افادت و افاضت مرحوم میرزا ذکر مصیبت می کرد. آقا میرزا مهدی پس از استماع روضهٔ او، به افاده می پرداخت و معمولاً با طرح دو-سه مسئلهٔ فقهی صحبت خود را آغاز می کرد، وسپس به تدریس اصول عقاید می پرداخت. در آن زمان عده‌ای از تجار علاقه به شرکت در این گونه مجالس نشان می دادند، و با اشتیاق تمام به مطالب مرحوم آقامیرزا مهدی در معارف اسلامی که به طریق ارباب معرفت و ذوق بیان می کرد گوش می سپردند. بعدها، روزهای جمعهٔ هر هفته، در منزل مرحوم «جام ساز» رشتی این مجلس منعقد می شد. و آن مرد کهنسال مانند گذشته در این مجالس شرکت می کرد و قبل از بیانات آقامیرزا مهدی به نوحه سرایی می پرداخت. و همچون گذشته بسیار مورد توجه و احترام حضار بود. از مرحوم حاج میرزا تقی آجیلی (که از تجار محترم بازار طهران بود و بعدها بین ایشان و بنده دوستیی عمیق برقرار شد) نام آن پیرمرد را پرسیدم. گفت نامش «ضیاء خراسانی» و مشهور به «شیخ حسن رثائی» است، و آقای میرزا برای او احترام خاصی قایل است. یك بار هنگام مراجعت از مسجد حوض نگارنده به آقای آشتیانی عرض کرد که هر کس صدای دلنشین و رسای آقا شیخ حسن را بشنود، خیال می کند این صدای کسی است که سی سال عمر دارد، نه شخصی که حدود هشتاد سال از سنش گذشته است. مرحوم میرزا فرمودند او استاد بیمانند در آواز و ضربیهای قدیم است، و بسیاری از اساتید آواز ایرانی شاگرد ایشان بوده‌اند. و فرمودند که او و آقا سیدجواد معلم عراقی (اراکی) حضور آقا محمدرضا قمشه‌ای نیز رسیده‌اند. مرحوم آقا محمدرضا نیز خود شخصی اهل ذوق بود و هنگام تدریس عرفان حال خاصی پیدا می کرد، و گفته‌اند در این موقع زیبایی و گیرایی بیان او به حدی می رسید که مستمعان مستعد را از خود بی خود می کرد. آنچنان داد سخن می داد که بعداز اتمام درس شاگردان با ذوق تا چند دقیقه توجه نداشتند که درس تمام شده است، و بعداز دقایقی به خود می آمدند و از آن حالت سکر و جذبه که در وقت شنیدن بیانات استاد به ایشان دست داده بود خارج می شدند. مرحوم آقا محمدرضا شاگردی در اصفهان داشت که برادر وی عطار بود و در سبزه‌میدان طهران دکان عطاری داشت. وی به دستور برادرش در منزل خود اطاقی مجزا برای آقامحمدرضا مهیا کرده بود (البته به اصرار و التماس زیاد او و مرحوم میرزا راضی شده بود که به منزل او برود.) و بعضی از اوقات تعطیلی آقامحمدرضا به آن منزل می رفت، و در حمام مجاور آن خانه، که در کوچهٔ سرتخت بربریها، منتهی به امامزاده یحیی واقع بود، استحمام می کرد. میزبان لباس آقا را می شست، و سلمانی محل هم لدی‌الاقتضاء سر و ریش میرزا را اصلاح می کرد. در موسم گرمای طهران نیز همو میرزا را به

فتح باب وجود به اسم کلی «الرحمان» محول است. این اسم مفتاحِ مفاتیحِ غیب است. اسم «الرحمان» به «ذاتی» و «اسمائی» و «افعالی» تقسیم شده است. دو اسم اخیر نسبت به «رحمان ذاتی» از جملهٔ مرحومین به شمار می روند. چنانکه اشاره شد، ذکر نماز الهی این جمله مبارکه است: **سبُّوحٌ قدُّوسٌ، ربُّ الملائکةِ والرُّوحِ، سبقت رحمتی غضبی.** رسول الله، علیه آلاف التحیة والثناء، از جبریل سؤال کرد: **ألربك صلوة؟ قال نعم.** قال، علیه السلام: **ما ذکره تعالی؟ قال سبّوح قدّوس...** اگر گوش نیوشا باشد، این ذکر مبارك را از زبان کافهٔ موجودات می شنود: «**شَهِدَالله أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ.**» و این کریمه دلالت دارد که حق دایماً به وحدانیت خود شهادت می دهد و این ندای ملکوتی و طنین آن غلغله در ملك و ملکوت در انداخته؛ و آنچه او تکلم می نماید «صِدا»، و از دیگران «صَدا»ست.

خلاصهٔ مراد در مجعولیتِ «وجود منبسط» آن شد که نخستین فیضِ حق باید جامع کلیهٔ کمالات و فعلیاتی باشد که در حقایق وجودیه و نسبت خلقیه ظهور می نماید. و این فیضْ ساری در جمیع دراری و ذراری وجود است. و این حقیقت اطلاقیه متصل است به مقام الجمع والوجود. حضرت مصنف امام، نوّر الله سرّه، «فیض مقدس» را نفس «امر» و عین ظهور حق می دانند، نه مفاض؛ و جهت سوائیت و غیریتِ لازمهٔ علیت و معلولیت را از آن نفی کرده‌اند. از این فیض به **أوّل کلمة شقّت أسماع الممکنات** تعبیر نموده‌اند؛ و نیز آن را به مدلول کریمهٔ مبارکهٔ «**و ما أَمْرُنا إلاّ واحِدَةٌ**» و «**إنّما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إذَا أَرَدْناه أَنْ نَقولَ لَهُ کُن فَیَکُونُ**» نفس کلمهٔ «کن» وجودیه دانسته که عین ربط و نفس فناء در وجه وجود حق است وجهاتِ تمایزِ لازمِ حدیث ظاهریت و مظهریت در آن نمی باشد. و اولین حقیقتی که از ناحیهٔ کلمهٔ «کنِ» وجود متعین شد، عقل اول و نور اوّل و قلم اعلی است که از سنخ نور است.

تتمیم

از آنجا که حقایق کونیه از سریان و ظهور و تجلی حق لباس هستی برتن

باغچه‌ای که در یوسف آباد داشت می برد، وهمان شیخ حسن رثائی در این منزل لیالی جمعه روضه می خواند. یادش به خیر باد.

کرده‌اند، و حق با حفظ وحدت اطلاقیه مبدأ تقوم ممکنات است، اصل ثابت در مراتب تنزل وجود و حقیقت حافظ در مراتب صعودْ وجودی واحد است که متصف است به ازلیت ذاتیه و وجوب ذاتی. این حقیقت را همچون دایره‌ای فرض کن که خطی موهوم آن را به دو قوس تقسیم نماید. حقایق ممکنه به فیضِ واحدِ ساری در مراتب صعود و نزول متحقق اند. و این فیض ساری چیزی جز نفسِ سریان حق نیست. به‌عبارت واضحتر، دو سریان در بین نیست؛ سریان «وجود منبسطْ» نفسِ سریان حق است و عین تقوم به وجود قیّوم مطلق.

صدرالمتألهین در الشواهد الربوبية و المشاعر و «الهیات» اسفار و فصول عرفانیهٔ این کتاب به تبع ارباب عرفان فرموده است که حقیقتِ وجودِ لابشرط نسبت به قید اطلاق و تقییدْ حق است. و مقام غیب مغیب اگر به اطلاق مقید بود، حقیقتی جز حقایق وجودیه نداشت، و با هر تعینی یا در هر متعینی ظاهر نبود، چه آنکه مقام غیبِ حقیقة الحقایقْ غیر متعین نسبت به قیودی است که از تجلی و ظهور تحقق پیدا می نماید. عدم تعین در وجود محض و صرفِ صرفِ هستی مساوی با عدم تناهی حقیقت وجود، بل فوق ما لایتناهی بودن آن حقیقت، از جهت عدم نفاد آن حقیقت و عدم تناهی آن وجود مطلق به حسب شدت وجود، است. و نیز مقام غیب الغیوب مُدرَك و مشهود و معلوم هیچ حقیقتی و قبلهٔ توجه هیچ سالکی نیست. به عبارت کوتاه، در آن مقام منیعْ اوست و لاغیر؛ و آنچه که در درجات طول و عرض هستی متحقق است، جلوه‌ای از جلوات اوست، مع أنه تعالی بکل شیء محیط و أنه بکل شیء شهید.

مرتبهٔ دوم وجود، هستی مقید به اطلاق است، که وجه باقی او و فعل اوست.

مرتبهٔ سوم وجود، هستی مقید است، که بعض عرفا از آن تعبیر به «الرقائق الإرتباطية» کرده‌اند.

صدالحکماء در برخی از مواضع اسفار و بعضی دیگر از آثار خودْ، بین مختار عرفا و محققان از حکما جمع نموده است. از این قرار که نظر قایلان به مجعولیتِ عقل اوّل آن است که فیض ساری و وجودِ عام به منزلهٔ معنای حرفی است، و نفس فیض و امر و تعین است، نه مفاض و متعین. و جان کلام آنکه عقل اولْ صادر و مفاض و اوّلین تعین عارض بر فیض مقدس است. و مراد از «عروض» نیز غیر اقسام

معهودهٔ عروض است. شیخ شبستری، آن عندلیبِ گلستان توحید، فرموده است: «من و تو عارض ذات وجودیم». [۱۳۴]

از عبارات مذکور در رسالهٔ حاضر، مصباح الهدایة، از جمله همین مبحث، معلوم می شود که مصنف محقق وجه جمع آخوند ملاصدرا را پسندیده‌اند و اشکالی بر مطالب آن بزرگ نکرده‌اند.

آقا علی مدرس در بدایع الحکم در مقام ترجیح قول عرفای شامخین گفته است:

از آنجا که [وجودی عام] تمام اثر مبدأ اول باشد و تمام ظهور اسماء و صفات او، در حقیقت اطوارِ حق اوّل بود؛ لیکن نه به حسب ذات و کنه، بلکه به حسب فعل و ظهور و وجه:

در هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ تو چه بسیار آمدی

وچون هویت خاصهٔ مجعول بالذات در مرتبهٔ اقتضای جاعل بالذات، که عین ذات او بود به حکم مناسبت ذاتیهٔ جاعل بالذات با مجعول بالذات ـ نظر به عدمِ امکانِ عمومِ اقتضای او، یا تساوی اقتضای او نسبت به مجعول بالذات و غیر او، والا تخصیص بلا مخصص لازم آید ـ باید متعیّن بود به تعینی که او را به حسب وِجدان بود، نه به‌حسب فقدان؛ زیرا که حد عدمی، یعنی فقدانی، که مجعول بالذات باشد، به حسب مقامی که او را در ترتب و نظام وجود بود، در مرتبهٔ ذات و اقتضای ذاتی جاعل بالذات نباشد؛ والا جاعل بالذات محدود شوددر مرتبهٔ ذات به حدی که مجعول بالذات را بود؛ بلکه ترکیب در ذات او

۱۳۴ـ به‌طوری که به یاد دارم مغفور له، مصنف بزرگوار، ضاعف الله قدره، این وجه جمع را تصحیح کردند و فرمودند که عقل اول همان وجود منبسط است به اعتبار جمع؛ و همین عقل مجرای سریان نور هستی است علی سبیل الأشرف فالأشرف؛ و وجودِ ساری در مظاهرْ مقام تفصیل عقل اول است. اگر تعینات را اعتباری دانستیم، در این صورت وجود به صرافت خود باقی است. هذا ما ذکره الإمام المحقق علی ما هو ببالی. چون از آن مرحوم سؤال شد مراد ابن عربی در باب متابعت قطب که گفته است: **«أوّل من بایعه العقل الأول»** چیست. فرمودند فیض مقدس اولین جلوهٔ حقیقت محمدیه در مرتبهٔ فعل است.

> لازم آید. و آنچه مفروض شد که به تمام ذات جاعل بالذات بود، چنین نباشد؛ بلکه تکرر یك عین وجودی به حدی خاص و تعینی مخصوص لازم آید؛ و هم شیء واحد مفیض ذات خود شود، و هم جاعلِ بالذاتِ مفروض فاقد مقام خود بود و مکافیٔ بامجعول بالذات شود.[۱۳۵]

خلاصهٔ کلام این محقق آن است که سنخیت بین جاعل بالذات و مجعول بالذات اقتضا نماید که جهت فاعلیت حق عین ذات فیض مقدس باشد، اما این فیض قهراً از مقام واجبْ متنزل و منبعث است؛ و لازمهٔ مجعولیت عدم تساوی در رتبهٔ وجودی و عدم تکافؤ در عین خارجی است. و از اینکه جاعل بالذات به تمام هویت مبدأ مجعول بالذات است، لازم نمی آید که مجعول در وجود خارجی مساوی با آن حقیقت باشد.

> مجعول بالذات در مرتبهٔ متقدمهٔ بر حدود عدمیه و ماهویه، به حسب ذات و تقرر وجودی مظهر و مرآت و محل نمایش ذات و کمالات ذاتیهٔ جاعل بالذات باشد؛ ولیکن بوجهِ وجه، نه به‌طور کنه. لذا ذات او را و کمالات ذاتیهٔ او را از حدود عدمیه و ماهویه مطلق نماید.[۱۳۶]

حقیقت «نفس رحمانی» از آن جهت که مطلق و ساری در تمام درجات وجودی است ـ چه در مراتب عوالم جبروتی و چه در عوالم مثالی و چه در عالم شهادت و چه در قوس صعودی تا وصول به اصل خود ـ در مقام ذاتْ متعین به حدی نیست جز حد «اطلاق». و از آن جهت که مفاض نفس فیض است، از مفیض تأخر دارد؛ و نشود که فیض در مرتبهٔ مفیض واقع شود. و از آنجا که این فیضِ نفسِ ظهورِ وجودِ حقیقی است، عین ربط به حق است و جهتی غیر از جهت حکایت ندارد؛ و حاکی در رتبهٔ محکیّ عنه واقع نشود. و از لحاظ سریان در اشیا و ظهور در مراتب

۱۳۵ـ بدایع الحکم، چاپ سنگی، ص ۱۷۷.
۱۳۶ـ منبع پیشین، ص ۱۷۸

کثرات نیز حکمی دارد. چه آنکه این حقیقتِ ساریْ ظاهر در اشیاست به نفس ظهور حق؛ زیرا حقیقت وجود از حقایق ارسالیه است و سریان در اشیا دارد؛ و «نفس رحمانی» از آن جهت که متنزل از غیب وجود است، متعلق اراده و مشیت و علم فعلی حق است. این حقیقت ساریه و رحمت واسعهٔ الهیه در مرتبهٔ فعلْ نفس علم و اراده و مشیّت فعلیه می باشد؛ و مسبوق الوجود است به علم و اراده و قدرت و دیگر صفات عامهٔ وجود. این حقیقت مرسله و مطلقه، که ظل وجود حق است، از جهتی عین وجود مطلق عاری از قید اطلاق است؛ و از جهت سریان و ظهور در مظاهر مقیده عین مقیدات است که از آنها به «اثر» تعبیر کرده‌اند. و از جهت آنکه نفس ظهور حق است و ظهور الشیء بجهة‌الإطلاق عین شیء است، احکام غیریت مغلوب احکام وحدت است. و از آنجا که ساری در کلیهٔ کثرات است، یعنی از جهت سریان اطلاقی، در مراتب صعود و نزول قبول قیود نماید و معروض معانی ماهویهٔ سرابیه گردد: در عقلْ عقلْ و در نفس نفس است؛ و در هر شیء که ظاهر گردد عین آن شیء است از جهت قبول حدود، و غیر آن شیء است از جهت اطلاق؛ والله من ورائهما محیط. و در لسان شرع بر «وجود منبسط» و مشیّت و ارادهٔ فعلیه و رحمت واسعهٔ الهیه و «حقّ مخلوق به» و «قیّومیت ظلیه» و «حقیقت محمدیه» و علویه «هَباء» اطلاق گردیده. و نیز بر این حقیقت، که خمیر مایهٔ مخلوقات است، «مادة‌المواد» و «حقیقة‌الحقایق» نیز اطلاق کرده‌اند. سریان عشق و حب در مرتبهٔ فعلْ ظهور لازم این حقیقت است. و در کلام الهی به این حقیقت اشارت رفته است که **«أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً.»** مخاطب به خطاب مبرَم حق در این کریمهٔ مبارکه حضرت ختمی مرتبت است؛ و «ربّ» آن حضرت تعین اول است؛ و اوست، علیه و آله السلام و التحیة، که حق را متجلی به وصف اطلاق در موجودات مشاهده می نماید. و کسی می تواند مخاطب به این خطاب باشد که بین او و شمس الشموسِ عوالم غیب و شهود فاصله موجود نباشد: **«أَلا إِنَّهُمْ فِی مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رِبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِيطٌ.»**

این وجود عامْ جامع جمیع اسماء و صفات الهیه است به نحو ظلیت و در مقام ظهور؛ و مظهر تفاصیل اسماء الهیه وجود عام و فیض مقدس و وجود منبسط است. از آنجا که کلیهٔ صفات الهیه در این حقیقت مطلقه ظاهر گردیده است و این حقیقت مظهر تام حقیقت وجود، یعنی

حقیقت حق، به تعین الوهی ِ واحد من جمیع الجهات است و مظهری است که جامع کلیهٔ مظاهر و عین ثابتی است که سمت سیادت بر جمیع اعیان دارد، «حقیقت محمدیه» نام دارد. و این فیض عام ساریْ همان حقیقت است در مقام ظهور. از همین لحاظ به «فیض منبسط» حقیقت محمدیه نیز اطلاق کرده‌اند. همچنین از جهت مظهریت آن حقیقت نسبت به کلیهٔ اسماء جزئیه و کلیه، گفته‌اند که حقایقِ صفاتْ مشترك اند بین حق و مظهر تام او.

هوشمند صومعهٔ ملکوتی است که درك می کند چرا به این حقیقت، یعنی وجود ساری، «برزخ بین وجوب و امکان» اطلاق کرده‌اند، در حالی که موجود یا واجب است یا ممکن. به حقیقتِ ظاهرِ از تجلی حق به اسماء کلیه و جزئیه «واجب» اطلاق نمی شود. صفات الهیه به نحو ظلیت و فرعیت در این مظهر موجود و یا ظاهر به ظهور ذات در مقام فعل اند، نه در مقام واحدیت واحدیت.

وإلى ما حققناه أشار الإمام، قدس سره، فی «المطلع» السادس. و ما ذکرناه مفصلاً ناظر إلى مغزى مرامه، رضوان الله علیه، تلخیصاً لأن بناء هذه الرسالة على الإختصار. و نسأل الله التوفیق لشرح هذه الرسالة شرحاً مَزجیاً. و قد فصّلنا کلامه، أعلى الله مقامه، أیام دراسة الکتاب و البحث فی معضلاته. و لقد وفقنی الله تعالی، ولیُّ التوفیق، تدریس شرح الإمام، رضوان الله علیه، على الدعاء المتعلّق بالأسحار. و نرجو من الله التوفیق والتأئید لشرح یذلّل صعاب ما فی الرسالة. و قد تکلم المصنف فی مسألة النبوة والولایة بلسان أرباب المعرفة على نحو جامع کامل، مشحونة بتحقیقات عالیة، لایمسّها إلا من اکتحل عینه بنور الولایة. چه آنکه مصنف، ضاعف الله قدره، به واسطهٔ تدرب در حکمت متعالیه و تسلط تام به رموز معارف حقیقیه عالیترین و زبده‌ترین مسائل را با عباراتی موجز و پر محتوا به رشتهٔ تحریر درآورده، و از تکرار و ذکر مباحث سطحی پرهیز نموده‌اند؛ و در خلال تحقیقات نشان داده‌اند که در دو فن مذکور از قدرت فکری و ذوق سرشار عدیم النظیر برخوردارند. مرحوم امام (قده) در عرفان عملی نیز بهترین آثار را از خود باقی نهادند. تدرب او در عرفان نظری و عملی در حدی است که بجرئت می توان گفت احدی جای آن استاد زمانه را نگرفت و «جذب سمع است گر کسی را خوش لبی است».

قال الشیخ الأکبر:

الباب الثالث فی تنزیه الحق عما فی طی الکلمات التی أطلقها علیه سبحانه فی کتابه و علی لسان رسوله من التشبیه و التجسیم. إعلم، أیدك الله، أن جمیع المعلومات، عُلْوها و سُفلها، حاملها العقل الذی یأخذ عن الله تعالی بغیر واسطة. فلمْ یَخف عنه شیء من علم الکون الأعلی والأسفل. و مِن وَهْبه وجوده تکون علم معرفة النفس الأشیاء؛ و من تجلیه إلیها و نوره و فیضه الأقدس. فالعقل مستفید من الحق تعالی مفیدللنفس؛ و النفس مستفیدة من العقل و عنها یکون الفعل. و هذا سار فی جمیع ما تعلق به علم العقل بالأشیاء التی هی دونه. و إنما قیّدنا بـ«التی هی دونه» من أجل ما ذکرناه من الإفادة. و تحفظْ فی نظرك من قوله تعالی: «حَتّی نَعْلَمَ.»[137]

بنابر آنچه نقل شد، عقل کل و صادر نخست واسطه در فیض است. وچون عقل واسطهٔ ظهور حقایق مستجن در غیب وجود است، به آن «قلم» نیز اطلاق کرده‌اند. و این قلم از نور است؛ و آنچه که توسط آن بر صفحهٔ عقول و نفوس افاضه می شود از سنخ نور، و کاتب آن نور الأنوار است؛ و مداد آن، که نور متنزل از حضرت احدیت جمع و وجود است، نور است که **الله نورُالسَّمواتِ و الأرضِ**.

ارباب عرفان کلیهٔ حقایق صادر از عقل اول، یعنی ملك واسطه در ترقیم و نقوش امکانیه، را نازل از عقل می دانند. وحدیث مشهور، بلکه مستفیض **أوّل ما خلق الله القلم. و قال له: أکتب القدرَ ما کان و ما یکون و ما هو کائن إلی یوم القیامة.** (و در برخی از روایات: **إلی الأبد**) مؤید ظهور حقایق خزاین غیبی از طریق عقل بر کاینات است. ولی بزرگان از صوفیه و اکابر از عرفا این مطلب مهم و دقیق را در آثار

۱۳۷ـ الفتوحات المکیة، چاپ عثمان یحیی، ج ۲، ص ۹۰ ـ ۹۱.

خود عنوان کرده‌اند که در صدر ساقهٔ وجودْ عقولی تحقق دارند که صادر از «عقل اول» مصطلح حکما و عرفا نیستند، و در عرض عقل اول قرار دارند. و عالم این ملایکهٔ جبروتی را «عالم مهیِّمین» نام نهاده‌اند که

> و اعلم، أن العالَم المهیِّم لایستفید من العقل الأوّل شیئاً. و لیس له[138] علی المُهَیَّمین سلطان؛ بل هم و إیاه فی مرتبة واحدة؛ کالأفراد مناالخارجین عن حکم القطب. و إن کان القطب واحداً من الأفراد، لکن خُصص العقل بالإفادة، کما خصّص القطب من بین الأفراد بالتولیة.[139]

بر طبق مبنا یا مبانی حکما، تحقق عقول مجرده در عرض یکدیگر بدون شك از محالات و بطلان آن از اوّلیات است. کسی که تصور صحیحی از صدور و مصدر و صادر، و نیز تصور صحیحی از بسیط حقیقی و واجب الوجود بالذات داشته باشد، امتناع آن را بدیهی می یابد. چه آنکه لازم تعددِ معالیل صادرِ بلاواسطه از بسیط حقیقی مستلزم ترکیب حقیقی در حق اول است. و این مسئله ربطی به مختار و غیر مختار ندارد.

برخی از بظاهر عارفان، از طایفهٔ سنت و جماعت، چون به طور روشن می دانستند که آدم الأولیاء، علی بن أبی طالب، علیهما السلام، در میان خلفا، بلکه صحابه، افضل و اتم و اقرب خلایق به حضرت ختمی مقام است، و روایت معتبر یا علیُّ، **لَحْمُك لَحْمی؛ و دَمُك دمی؛ و حَرْبُك حربی؛ و الإیمانُ مُخالِطُ لَحمِك و دَمِك**. بوضوح مؤید این معناست، همداستان با فرقهٔ اشاعرهٔ اتباع شیخ اشعری (از احفاد ابوموسی اشعری) حسن و قبح عقلی را رد کردند، و صراحتاً گفتند می شود که در شخصی جمیع علل و اسباب افضلیت و تقدم موجود باشد، با این وصف، مقام

۱۳۸ـ أی، للصادر الأول.

۱۳۹ـ شیخ اکبر در فصوص خود را از اقطاب شمرده، و در بسیاری از آثار خویش خود را از «افراد» دانسته است. «افراد» به کاملان از انسانها اطلاق می شود که محکوم به حکم اقطاب نیستند. در بین «افراد» بندرت اتفاق می افتد که شخصی تام الاستعداد به واسطهٔ استعداد خفی در عین ثابت خود به اقطاب بپیوندد؛ لذا عبارات مذکور در این موضع از فتوحات منافات با آنچه که در فصوص الحکم گفته است ندارد.

برتری نزد خداوند را دارا نباشد. و جایز است که یاغی مطلق به اعلی درجات قرب به حق و اتم درجات جنان و فردوس خلد واصل و متنعم شود؛ و مطیع محض و بندهٔ کامل در علم و عمل در درکات نیران جای گیرد! این فرقهٔ ضاله نفهمیده‌اند که حقیقت بهشت نفوس کاملهٔ در علم و عمل، و حقیقت جهنم نفوس شقیهٔ طغیانگر و معرض از حق است. خلاصهٔ کلام آنکه سرور اولیا و سرّ انبیا، علی علیه‌السلام، در دوران خلفا از «افراد» بود و قهراً محکوم به حکم آنان نبود. این جماعت که یاد کردیم خلفای بعداز رحلت حضرت ختمی ولایت و نبوت را از اقطاب می دانند؛ و علی، علیه‌السّلام، را از جملهٔ «افراد» می پندارند که بعداز شیخین (نزد برخی) و بعداز عثمان (نزد برخی دیگر) به مقام قطبیت رسید. و بعضی نیز آن حضرت را مظهر مهیِّمین گفته‌اند. محققان از ارباب عرفان آن جناب را قطب الأقطاب می دانند. برخی نیز خلافت را به خلافت ظاهری و باطنی تقسیم کردند، و خلفا را متصرف در ظاهر، و علی (ع) را متصرف در باطن وجود و قطب الأقطاب دانسته‌اند.

قال الشیخ فی السفر الثالث من الفتوحات

فلما شاءالحق أن یخلق عالم التدوین و التسطیر، عیَّن واحداً من هؤلاء الملائکة الکرُّوبیین. و هو أول ملك ظهر من ملائکة ذلك النور؛ سماه العقل والقلم؛ و تجلی له فی مجلی التعلیم الوهبی بما یریده إیجاده من خلقه لا إلی غایة وحدّ. فقبل (العقل) بذاته علم مایکون، و ما للحق من الأسماء الإلهیة الطالبة صدور هذاالعالم الخلقی. فاشتق من هذاالعقل موجوداً آخر، سماه «اللوح». و أمر القلم أن یتدلی إلیه و یودّع فیه جمیع مایکون إلی یوم القیامة، لاغیر. و جَعل (الحق) لهذا القلم ثلاث مائة و ستین سنّاً فی قلمیته؛ أی من کونه قلماً. (و جعل الحق لهذا القلم) من کونه عقلاً ثلاث مائة و ستین تجلیاً أو رقیقة، کل سنٍّ أو رقیقة تغترف من ثلاث مائة و ستین صنفاً من العلوم الإجمالیة؛ فیفصّلها القلم فی اللوح. فهذا حصر ما فی العالَم من العلوم إلی یوم القیامة. [۱۴۰]

۱۴۰ـ الفتوحات المکیة، چاپ عثمان یحیی، ج ۲، ص ۳۵۰.

در علل الشرائع شیخناالمعظم، ابن بابویه، از خاتم الأولیاء، علی، علیه‌السلام، نقل کرده که حضرت ختمی مقام حدیث **أوّل ما خلق الله العقل** را به این شرح تعریف فرمود:

> **خَلَقَهُ الله مَلَکاً؛ لَهُ رؤوسٌ بِعَدَدِ رُؤوسِ الخلائِقِ[141] مَنْ خُلِقَ و مَنْ لَمْ یُخْلَقْ إلی یَوْمِ القیامةِ. و لِکُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ؛ و لِکُلِّ آدمِیٍّ رَأْسٌ مِنْ رؤوسِ العقلِ. و اسْمُ ذلک الإنسانِ عَلَی وَجْهِ ذلک الرَّأْسِ مکتوبٌ. و عَلَی کُلِّ وجهٍ سِتْرٌ مُلْقیً، لا یُکْشَفُ ذلک السِتْرُ مِنْ ذلک الوجهِ حَتَّی یُولَدَ ذَلک المولودُ، و یَبْلُغَ حَدَّ الرِّجالِ، أَوْحَدَّ النِّساءِ. و إذَا بَلَغَ کَشْفُ ذلک السِتْرِ، فَیَقِعُ فی قَلْبِ هذا الإنسانِ نورٌ، فَیَفْهَمُ الفَریضةَ والسُّنَّةَ والجَیِّدَ و الرَّدِیءَ. ألا، مَثَلُ العَقْلِ فی القَلْبِ کَمَثَلِ السِّراجِ فی وَسَطِ البَیْتِ.[142]**

در کتاب فصل الخطاب، در حدیث أعرابی، از حضرت مرتضی علی، علیه‌السلام، سؤال شده است:

> **قال: یا مولای، و ما العقل؟ قال، علیه و علی أولاده‌السلام: جوهرٌ دَرَّاکٌ محیطٌ بِالأشیاءِ مِن جمیعِ جِهاتِها؛ عارفٌ بِالشَّیْءِ قَبْلَ کونِهِ؛ فهو عِلَّةُ الموجوداتِ و نهایةُ المطالبِ.**

چندین روایت دیگر در باب «عقل و جهل» کافی موجود است که مانند روایات مذکوره جز بر صادر نخست و عقل اول تطبیق نمی شود. و برخی از اصحاب حدیث و ناقلان روایت مجرد از درایت خیلی سعی کرده‌اند که آن روایات معجز نظام را بر عقل جزئی آدمی تطبیق نمایند، اما راه باطل پیموده‌اند. در کتاب توحید شیخنا الأقدم، أبوجعفر، محمدبن علی بن بابویه، حدیثی صعب الادراک موجود است که

۱۴۱ـ در برخی از نسخ: **له رؤوس بعدد الخلائق.**

۱۴۲ـ علل الشرائع، مؤسسة الأعلی للمطبوعات بیروت، لبنان، ج ۱، ص ۱۲۲.

تطبیق بر عقل مجرد و نور محمدی و ظهور و جلوهٔ علوی، علیهما السلام، می شود.
قال (رض) فی «باب أسماءالله»، بسنده المتصل إلی أبی عبدالله، سلام الله علیه:

إنَّ الله تَعالی خَلَقَ اسْماً بالحروفِ غَیْرَ مَنْعوتٍ، و باللَّفْظِ غَیْرَ مُنْطِقٍ، و بِالشَّخْص غَیْرَ مُجَسَّدٍ، و بِالتَّشْبِیهِ غَیْرَ موصوفٍ، و بِاللَّونِ غَیْرَ مَصْبوغٍ.

مرحوم امام، أعلی الله قدره، این حدیث را از کافی نقل کرده‌اند، و تفسیر و تأویل محققانه‌ای از عارف کامل، آخوند ملامحسن فیض، قدس الله سرّه، دربارهٔ این حدیث صعب المنال ـ که از غرر کلمات خاتم الأولیاء حضرت امام صادق أرواحنا فداه است ـ نقل فرموده‌اند. آخوند فیض «اسم» مذکور در حدیث را بر صادر اول تطبیق فرموده، و با کمال دقت عبارات این حدیث مبسوط را معنی کرده است. حضرت امام، رضوان الله علیه، این اسم مبارك را بر وجود منبسط و فیض مقدس و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه، علیه و علی عترته السلام، حمل کرده‌اند. والحق در مقام تطبیق اوصاف و نعوتی که در روایت شریفه وارد شده ـ و می توان در باب معانی آن کتاب مفصلی پرداخت ـ حق مطلب را ادا نموده‌اند.[۱۴۳] حمل اسم مزبور با اوصاف مذکوره به وجود منبسط و عام، که ارباب عرفان آن را اول صادر از حق می دانند، بهتر و با همهٔ فقرات حدیث سازگارتر است. مرحوم فیض مقام «مشیّت» را تفصیل عقل، و عقل را مقام جمع و اجمال وجود منبسط، دانسته‌اند. و سیأتی تحقیق هذه‌المسألة فی آخر المبحث.

نقل و اعادة

قال صدرالحکماء والعرفاء، رضی الله عنه و أرضاه، فی شرحه علی «أصول»

۱۴۳ـ رجوع شود به شرح دعاءالسحر، تصنیف منیف حضرت امام، در مقام بیان جملهٔ مبارکهٔ نوریهٔ: **اللّهُمَّ إنّی أسْألُكَ من أسْمائِكَ بأكْبَرِها، و كلُّ أسمائك كبيرةٌ.** (ص ۷۹ از چاپ آقای فهری) شرح و تفسیر آن حضرت بر دعای متعلق به اسحار ماه مبارك رمضان نیز پرمحتوا و مملو از تحقیقات است. بنیهٔ علمی در منقول و معقول و حکمت و عرفان با ذوق سرشار اگر توأم شود، این قبیل از آثار به‌وجود می آید.

الکافی، بعد تمهید مقدمات و أصول عرفانیة المأخوذة من أکابرالموحدین، إن الموجودات هی کلمات الله، کما قال تعالی «لَوْ کانَ البَحْرُ مِداداً . . . » إلی آخر ما قال فی سورة «الکهف»؛ و قال فی حق عیسی، علیه السلام : «و کَلِمَتُه أَلْقاها إلی مَرْیَمَ . » سپس به بیان این اصل می پردازد که هر موجودی کلمه و اسمی است؛ و هر موجودی حیّ است از جهت سریان حیات در جمیع مراتب وجود؛ و افراد انواع مختلفه از موجودات نطقی و لسانی مخصوص به خود دارند؛ و وجود مطلق ساری در اعیان امکانیه مادة المواد حقایق امکانیه است؛ و آنچه که در خارج تحقق دارد سنخ وجود است، اگرچه وجود امکانی وجودی ظلّی است. صدرالحکماء بعداز بیان اصول و قواعد مسلمه، و نیز بیان این حقیقت که صادر اول عقل است ـ موافقاً لماورد فی الأحادیث الإمامیة و غیرهم من أَنَّ الله عزَّ و جَلَّ خَلَقَ العَقلَ و هو أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحانیِّینَ عَنْ یَمینِ العرشِ ـ و اینکه اعتقاد به صادر اول بودن عقل منافات ندارد با آنچه که گفتیم أوّل ما ینشأ من الحق هوالوجود المطلق الذی لیس عمومه و شموله علی سبیل الکلیة و الإشتراك، بلکه سریان و ظهور این فیض مطلقْ سریان و ظهور مجهول الکنه و الحقیقة است، که لایعرفه إلا المنسلخین عن هیاکل البشریة، آن‌گاه، بین قول کسانی که عقل اول را نخستین جلوهٔ حق دانسته‌اند، و آنهایی که فیض ساری و وجود منبسط را صادر اول می دانند، جمع کرده است. شاید حق با او باشد؛ چه آنکه ماهیت در عقل اول امری عقلی است، زیرا عقل اول بسیط است، غایة البساطة. و عقل اول هرچند نسبت به علت خودْ مرکبْ و وحدت آن عددی است، نسبت به موجوداتی که فیض وجود از این هیکل توحید به ما سوی می رسد وحدت آن اطلاقی است.

دیگر آنکه وحدت وجود منبسط و فیض مقدس نیز نسبت به مرتبهٔ الوهیت، از آن جهت که انحطاط از مقام وجود صرفِ صرف دارد عددی است؛ و اطلاق و تقیید از امور نسبی است؛ اگر چه مطلق حقیقیْ واجب الوجود، و مقید واقعی حقایق منغمره در دار ماده و استعداد است.

دیگر آنکه نمی توان قایل شد که مرتبهٔ تعین وجود به اسم «الله»، یعنی مقام الوهیت، علت وجود منبسط و وجود منبسط سبب عقل اول است. چه آنکه فیض مقدس از جهت اطلاق با عقلْ عقلْ و با نفس نفس و با مجرد مجرد و با مادی مادی

است؛ و فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی السم سم، و فی التریاق تریاق؛ ناچار ظهور وجود و سریان آن در عقل عین صدور عقل از حق است. و هکذا سائر الموجودات. و در مباحث گذشته بیان شد که فیض ساری و مشیت در مقام فعل، قبل از قبول تعینِ خاصِ اشرف الکائنات، متعین به تعین دومین صادر از حق، یعنی عقل دوم، نخواهد شد. والفیض یصل أولاً إلی الأشرف فالأشرف، إلی أن ینتهی إلی الأخس. لذا از حصول کثرات در صوادر واقع در صدر ساقهٔ عالم جبروتْ فیضْ قبول تکثر و تعدد نماید.

در برخیْ از احادیث راجع به «عقل» تصریح شده است که حق به عقل خطاب نمود: **بِكَ أُبْدِئُ و بِكَ أُعِیدُ**. و نیز به عقل فرمود: **ما خَلَقْتُ خَلقاً أَعْظَمَ مِنْك**. و نیز در کلام امیر مؤمنان از عقل به **أوّل خلق من الرّوحانیین** تعبیر گردیده است. و این از مسلمات است که منظور از این «عقل» عقل جزئی بشری نیست؛ لذا **أَوَّلُ مَنْ قَرَعَ بابَ الأَحَدِیَّةِ هوالعقلُ. و أَوَّلُ مَنْ صَدَرَ عَنِ الأَحَدِیَّةِ هوالعقل**. و قیل فی حقه:

«دو سـرخط حلقـهٔ هستی بحقیقت بههم تو پیـوستی»

در روایت منقول از علل الشرائع، که پیشتر مذکور گردید، اسراری نهفته است که عقل را در حیرت فرو می برد. قوله: **خلقهالله ملکاً له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق**، نزد هوشمندان صومعهٔ ملکوتی ـ نه جاهلان مغرور غیر وارد به مبانی عقلی و نامأنوس با دررو غرر کلمات ارباب عصمت ـ دلالت دارد بر اینکه عقلْ مصداق «بسیط الحقیقة کل الأشیاء» است؛ و بین عقل و کلیهٔ صوادر از عقلْ خطوط شعاعیهٔ معنویه موجود است.

و له رؤوس بعددالخلائق دلالت نماید بر تحقق اشیا به قضائی اجمالی، و یا قَدَری تفصیلی، به جهات متحققه در عقل که آن را «جهات فاعلیه» نام نهادهاند. مضمون این جمله با مفاد جملهٔ معجز نظام حق یکی است که به «قلم» فرمود: **أُكْتب علمی فی خلقی إلی الأبد**. و در برخی از روایات: **إلی یوم القیامة**.

علم عقل به ذات خودْ علم به کلیهٔ مظاهر وجودیه است، علماً بسیطاً إجمالیاً. و همین علم اجمالیْ خلّاقِ جمیع صور موجودهٔ مستجن در عقل است. و این عقل که در صدر و ساقهٔ عوالم غیب و شهود قرار دارد، مجرد از ماده و مقدار است؛ وگرنه امکان ندارد که به نحو وحدت و بساطتْ فاعل ما به الوجود و مشتمل بر تفاصیل

هستی باشد از ماکان و مایکون

و جملهٔ **له رؤوس بعددرؤوس الخلائق** نیز دلالت دارد که سنخیت بین عقل و مادونْ سنخیت ظل و ذی‌ظل و اصل و فرع است، نه مناسبت تولیدی، کالبحر والقطرات والأمواج.

و جملهٔ مبارکه، بلکه کلام معجز انتظام **و اسم ذلك الإنسان علی وجه ذلك الرأس مکتوب** اشاره است بر اینکه عقل از مراتب کتاب و کلام و آیات سور وجودی است؛ و اسم «المتکلم» مانند اسم «العالم و «القادر» ظاهر و ساری در همهٔ اشیاست؛ و مرتبهٔ اعلای کلامْ کلام ذاتی حق، و مرتبهٔ اعلای علم علم ذاتی حق، و مرتبهٔ اعلای قدرت قدرت ذاتی حق است. همان طوری که علم حق نافذ و قدرت او نیز نافذ در کلیهٔ اقطار وجودیه است، کلام او نیز ساری و نافذ در کافهٔ کلمات وجود است؛ و کلمات وجودیه متقوم به اسم کلی سعی احاطی «القائل» است: «**و إنَّما قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إذا أَرَدْنَاه أَنْ نَقُولَ کُنْ فَیَکُونُ.**»

و قد ضل من زعم أن کلامه تعالی یرجع إلی قدرته؛ أوکلامه عبارة من إیجاد الأصوات فی الأجسام. و قد قال الشیخ الأعظم، صدر أرباب المعرفة، فی مقام بیان التطبیق والموازنة بین النفس الرحمانی والنفس الإنسانی: کلام صادر از نَفَس انسانی و مرور آن به مقاطع حروف و حصول کلمات مرکبهٔ دالهٔ بر معانی ـ از جهت آنکه مفردات آن، حروفْ و مرکب از این مفرداتْ کلمات است ـ مطابق است با نَفَس رحمانی نسبت به اعیان ثابته. و اعیان موجوداتِ ظاهر از ممکن غیب، از جهت ملاحظهٔ افرادْ حروف وجودیه، و به جهت ترکیبْ کلمات تکوینیه‌اند. ولذا کلیهٔ مراتب هستی کلام و کتاب حق، یا حروف وجودیه و کلمات الهیه می باشند.

•

ثم، قال صدرالحکماء والعرفاء و سیّد مشایخنا و سندهم فی المعارف الإلهیة فی بیان الروایة المنقولة عن سیّد الأولیاء و خاتمهم، الإمام الصادق:

فلنعد إلی المقصود، فنقول قوله، علیه السلام: إنَّ الله، تبارك و تعالی، خَلَقَ اسْماً بالحُروفِ غَیْرَ مُتصَوَّتٍ و باللَّفْظِ غَیْرَ مُنْطقٍ و

بِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ [إلى قوله]: مُستَتِرٌ غَيْرُ مَستُورٍ[144] إشارة إلى أوّل ما نشأ منه تعالى.[145] و ظاهر أنه ليس من جنس الأصوات والحروف المسموعة.

منظور آنکه بر وجود صادر اول، یا اولین فیض ساری یا رحمت واسعه، دلایل زیاد و مصادیق کثیره که حکایت از یك حقیقت می نمایند بسیار است.

در شرح حدیث مذکور در کافی، «باب الأسماء»، و در توحید صدوق، اهل ظاهر حیرانْ و سرگردان اند؛ ولی مشایخ معرفت از اسرار موجود در این حدیث شریف، که از مصدر تألّه، امام صادق، صادر گردیده، پرده برداشته‌اند. کلمات و آیات عرشی بنیان این حدیث بهترین دلیل بر عظمت مقام امام صادق، و دلیل قوی و شاهد اقواست که آن ولیّ مطلق از نوادر اولیایی است که مستکفی بالذات اند، و از ثدی نبوت و ولایت حضرت ختمی مرتبتْ علوم لدنیّه نوشیده‌اند، و در مقام معرفت حق از معلم و مرشد بشری بی نیازند، و در سیر محبوبی به جذبات الهیه به مقام ولایت رسیده‌اند؛ و از آن جهت که محبوب حق اند ـ در ازل الآزال ـ از باطن وجود خود و مقوّم ذات خود قوّت می گیرند؛ و از وجه خاصْ عالِم بما کان و مایکون و ماهو کائن اند. حقایق غیبیه از احدیت در ازل بر کتاب استعداد آن بزرگ و ولی مطلق دفعتاً نازل گشت، ولی ظهور آن در مقام تفصیل و خلقی بر سبیل تدریج است. لسان این روایت لسان صاحب ولایت مطلقه می باشد. این نوع از اسرار و اخبار، که سیاق آن نیز سیاق خاصی است و اسلوب مخصوصی دارد، از معجزات باهره و باقیه است. از زمان نقل این حدیث، و دیگر احادیث صعبهٔ مستصعبه، تا زمانی که صدرالمتألهین بر «اصول» کافی شرح نوشت، ناقلان احادیث از معانی عمیق این نصوص و فصوصِ خاص ختم ولایت محمدیه بیخبر، بلکه از این کلمات ارجمند شمه‌ای نیز مسّ نکرده بودند. برخی از ارباب حدیث روایات صعبه را با اقرار به صحت سند آنها از کتاب خود حذف کرده‌اند! و این رویه هنوز هم ادامه دارد. ظاهراً اصول عقاید و به

۱۴۴ـ «اصول» کافی، چاپ حاج سیدجواد مصطفوی، ج ۱، ص ۱۵۲.
۱۴۵ـ یعنی صادر اول؛ یا اولین جلوهٔ حق.

نحو جامع و فراگیر، علم توحید و شعب و فروع آن در حوزهٔ شیعه مورد بی اعتنایی قرار گرفته است. اگر کسی بگوید که علم فقه از علوم فرعی و آلی است و تعلیم آن به نحوی که علوم قرآنی و علم تفسیر و علوم عقلیه و کثیری از مسائل مهم را ـ که در قرآن موجود است و بقای اسلام نیز مبتنی بر توجه به همهٔ جهات قرآن است ـ تحت‌الشعاع قرار دهد، امری بس خطرناك است و عواقب وخیمی در پی دارد،نباید گفتهٔ او را انکار کرد. البته به این اصل مهم نیز باید توجه داشت که وجود فقها و مجتهدان متبحر و تربیت فقهای عظیم الشأن امری ضروری است؛ و اگر کسی خیال کند که اجتهاد با قرائت چند کتاب حاصل می شود و همه کس از عهدهٔ این مهم برمی آید، خیال باطل کرده است.

خاتمه

در این رسالهٔ محققانه و نفیس، بر این اصل مهم مکرر تأکید شده است که «اسم اعظم» دارای مقام جمع و مقام تفصیل است. چه آنکه این اسم مبارك «اُم الاسماء» است، و به نحو وحدت و بساطتْ جامع جمیع اسماء کلیه و جزئیه و فرعیه و اصلیه می باشد. این اسم ـ نه مفهوم آن بلکه حقیقت آن ـ به نحو تفصیل در کلیهٔ مظاهر وجودیه متجلی است. و إن سألت‌الحق، تنزل این اسم از مقام غیب‌الغیوب به مقام احدیت و واحدیت و مظاهر خلقیه جدا و منحاز از تنزل ذات نمی باشد. همان‌طور که گفته شد، تنزل ذات به معنای انخلاع و تجافی نیست؛ و این حکم در اسماء نیز جاری است. چه آنکه اسمْ نزد این طایفه، ذات متجلی به اسم «العلیم» و «القدیر» و غیر این دو است. و بنابر مسلك ائمهٔ طایفهٔ شیعه، یعنی اهل بیت و خاتمان ولایت و وارثان مقام و احوال و علوم حضرت نبویه، سلام الله علیه و آله، اسم همان ذات حق است به اعتبار صفتی از صفات جمالیه و جلالیه.

به اصطلاح عرفا در ظاهر وجودْ اوصاف و اسماء عین وجودند. و مراد از «ظاهر وجود» واجب‌الوجود است. و واجب همان حقیقت وجود است به اعتبار تنزه آن از جهات امکانی؛ و یا اعتبار وجود به شرط لا از تعین امکانی. اوصاف و اسماء مانند اصل وجود ساری در حقایق وجودیه‌اند. و اگر صفتی در مظهری ظاهر و بارز باشد، منافات با کمون صفات و اوصاف دیگر در آن مظهر ندارد. در کلمات ارباب

عصمت و طهارت به حقایق خارجیه «اسم» اطلاق شده است؛ چه آنکه کلیهٔ کلمات و حروف وجودی حاکی از حق اند. به تعبیری دیگر، حق یا حقیقت وجودْ ساری در کلیهٔ اشیا و مقوم جمیع اشیاست. در آثار محققان اوایل لفظ «کلمه» و «کلمات» به «باطن» و «ظاهر» هر موجود اطلاق شده است. و اینکه به ذوات مقدسهٔ انبیا و اولیا و ملایکه «کلمه» و «کلمات تامات» اطلاق کرده‌اند، از آن جهت است که حکایت آن ذوات از حق تعالی تامتر و کاملتر است.

اینکه در کلمات ارباب عرفان مذکور است که عین ثابت انسان کامل ختمی، و یا حقیقت محمدیه، مظهر کافهٔ اسماء الهیه می باشد، مراد آن است که فرق است بین ظهور و تجلی حق به عنوان اتصاف به مقام الوهیت، و مقام جمع وجود مع جمیع أسمائه و کلماته در عین ثابت کلی جامعِ مشتمل بر کافهٔ اعیان و قابلیات. به این معنا که اعیان قدریهٔ کلیهٔ خلایق، ازجملهٔ کافهٔ انبیا و اولیا از امم سابقه و خلایق از امم لاحقه، از ابعاض و اجزای حقیقت محمدیه است؛ و اسم اعظمِ حاکم و متجلی در مظهرِ کلیِ حقیقت محمدیه، از باب اتحاد ظاهر و مظهرْ از مجلای آن حقیقت کلیه متجلی در اعیان انبیا و اولیاست. از این جهت ارباب معرفت گفته‌اند کلیهٔ شرایع الهیه از اغصان و اوراق شریعت مطلقهٔ محمدیه است؛ و کلیهٔ انبیا و اولیا از امم گذشته و اولیای محمدیین، همه مطالع انوار شمس الشموس خواجهٔ عالم وجودند. چه آنکه آن حقیقت مطلقه اوّلین تعین و ظهوری است که از حقیقت لا متعیَّن و غیب هویت ظاهر گردید؛ و اوست قبلهٔ کل از آن جهت که همو حقیقت و معنای اسم اعظم است، و جهت تعین قابلی او نیز سمت سیادت بر همهٔ اعیان دارد. اهل معرفت متفق اند که آن اصل الاصول عوالم غیب و شهودْ صورت و مربوب اسمِ کلّیِ جامعِ اسمِ «الله»، و به اعتباری مظهر اسم الله ذاتی است؛ و از مشکات آن حقیقت فیض به عالم می رسد. و هوالإنسان الحادث الأزلی.

«بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدیدو گه ز آدم»

آن مقام صدرنشین عالم وجودْ خورشید اعظم و مرکز دایرهٔ وجود و متجلی در اعیان کلیهٔ انبیاست، بلکه سکنهٔ جبروت از اقمار شمس حقیقت اویند. و ترجمان احوال آن حضرت است که عارف واصل کامل، ابن فارض، در تائیهٔ خود گوید:

و مَن لم یرث منّی الکمال فناقص   علی عقبیه ناکص فی‌العقوبة
و مِنْ مطلعی النّور البسیط کلمعة   و مِن مشرعی البحرالمحیط کقطرة
و لو لای لم یوجد وجود و لم یکن   شهود و لم یعهد عهود بذمّة

صورت هر نبی از انبیا و تعین هر ولی از اولیا درواقع و نفس الامر ودرحقیقتْ محل ظهور و بروز صفتی از اوصاف آن حقیقت است. چه آنکه حقیقت محمدیه دایرهٔ محیط به عوالم آفرینش است؛ و هرکه دایرهٔ ولایتش نزدیکتر به آن دایرهٔ محیط شد، از اولیای امت اوست؛ و ختم ولایت خاصهٔ او اقرب خلایق به اوست. قال‌الشیخ فی فتوحاته:

و منهم، رضی‌الله عنهم، الختم. و هو واحد لا فی کل زمان، بل هو واحد فی‌العالم. یختم‌الله به الولایة المحمدیة. فلایکون فی‌الأولیاء المحمدیین أکبر منه. و ثم ختم آخر، یختم‌الله به الولایة العامة من آدم إلی آخر ولیّ. و هو عیسی، علیه‌السلام. و هو ختم‌الأولیاء. [۱۴۶]

مراد ختم «ولایت عامه» می باشد که نهایت آن «قاب قوسین» است.
اما «ولایت خاصهٔ محمدیه»، یا ولایت موروث از حضرت ختمی مرتبت، «ولایت مطلقه» نام دارد. اگرچه به ولایت عامه، که عیسی خاتم آن است، «مطلقه» نیز (در مقابل ولایت خاصهٔ محمدیه) گفته‌اند. همان‌طوری که نبوت محمدیه موهوبی است، ولایت اولیای محمدیین نیز موهوبی است نه کسبی. هرکس غیر آنچه ذکر شد گوید، معذور است و عذره جهله! [۱۴۷]

در مرتبهٔ واحدیت، که مقام تفصیل اسماء و صفات است به حسب علم، هر عین و صورت قابلی، که تعین معلومیت ذات و ملاك علم به حسب تفاصیل است،

۱۴۶ـ الفتوحات المکیة، چاپ دارصادر، ج ۲، ص ۹.
۱۴۷ـ برخی از جاهلان مغرور، که در عصر ما ـ یعنی از ده ـ دوازده سال قبل به این طرف ـ مشرب طبیعت‌گرایی اختیار کرده‌اند، معتقدند که تمام انسانها از حیث ادراکات در یك رتبه‌اند! آنها علم خاص انبیا و اولیا را که مأخوذ از حیّ لایموت است بدون استفاده از معلم بشری منکرند. نفوس مستکفی بالذاتِ بی نیاز از معلم بشری نمی شناسند.

به حسب فطرت و ذات کشش به اسم منشأ تعین آن، به لسان قابلی یا ثبوتی داشت. و قبلهٔ توجه و ربّ هر عینْ اسمِ منشأ تعین آن اسم بود؛ و اقرار به ربوبیت اسمْ امر ذاتی و غیرقابل تخلف بود. چه آنکه «دانش حق ذوات را فطری است»: «و لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هو مُوَلِّیها.» از آنجا که جهت قابلیت و لسان استعداد ذاتی و عین ثابت و صورت قدریِ انسان، که صورت تعین اسم اعظم و منشأ تمیز ربّ از مربوب است، از جهت مظهریت، یا قبول ظهور کلیهٔ اسماء و صفاتْ، اتم و اشمل بود، بلکه عین ثابت انسان کامل محمدیْ مضاف به اسم اعظم و ربّ او مقام «احدیتِ» جامع جمیع اسماء بود، فطرت ذاتی عین ثابت او مقتضی اضافهٔ عین او به رب‌الارباب گردید؛ و از باب اتحاد ظاهر و مظهر متعلم به جمیع اسماء الهیه گشت؛ و سمت سیادت نسبت به جمیع مظاهر وجودْ خاص او گردید؛ و چنانکه گفته شد فیض از مظهر جامع او به جمیع انبیا و اولیا، بلکه به جمیع موجودات من الأزل إلی الأبد، نازل می گردد. کلمهٔ جامعهٔ «رحمة للعالمین» از اوصاف خاص اوست؛ و مظهریت رحمت رحمانیهٔ امتنانیه در آن مظهر اتم افسر شفاعت بر سر او نهاد، و فرمود: **إدَّخَرْتُ شَفاعَتی لِأهْلِ الکبائِرِ مِنْ أُمَّتِی**. و سرّ «اوّلیت» و «آخریت» در آن مظهر اتم ظاهر گردید. اما حدیث نبوتِ حقیقت محمدیه در عوالم جبروت و عوالم مثالی عبارت است از إنباء ذات و صفات و افعالِ حق، علی ما فصّله المصنف الوحید، قدس الله روحه؛ و قد شرحنا بعض عباراته المنیفة فی المباحث السابقه.

اما مسئلهٔ نبوت حضرت ختمی مرتبت در عالم شهادت و شهر دیجور طبیعت از این قرار است:

حضرت امام (قده) در مباحث مربوط به صادر اوّل و اوّلین جلوهٔ حقیقت محمدیه در عالم خلق در مقام ظهور به فیض مقدس و نفس رحمانی و قبول اوّلین تعین جبروتی در کسوت عقل اوّل، چند حدیث جامع نقل، و با ذوق خاص خود به شرح و بیان آن پرداختند. حقیر درضمنِ تحریر تحقیقات مؤلف علّام به نقل چند حدیث معجز نظام و عرشی بنیان و اساس پرداخت، و عرض کرد: أوّل من قرع باب الأحدیة هوالعقل. و من الحق ظهر فیض الوجود و إلیه یعود.
عرض شد که در خمیرهٔ و بنیهٔ حقیقتِ عقل مجرد از حقایق ارسالیه، یعنی

«خلیفة‌الرحمان»، قبول تنزلات بعد تنزلات، بإذن الله الواحد القهار و تأئیده، برای انبساط نور هستی در طول و عرض عالم وجود نهفته است. و إن سألت‌الحق، العقل یتنزل بتنزل الحق إلی العوالم الخلقیة. و این تنزل بر سبیل انخلاع و تجافی نیست؛ کماتوهمه بعض من لا خبرة له. شك و ریبی از این جهت نیست که حقیقت «قرآن» و «فرقان» نازل بر قلب صاحب شریعت محمدی، صلوات الله علیه و آله، که «کلام» نام دارد، قبل از نزول کلام ذاتی حق است. و این کلام از آن جهت که علم حق به نظام اتم و به جمیع کلمات و حروف و آیات وجودیه عین ذات اوست، و «تنزل» نیز به معنای تجافی و انخلاع نیست ـ که فرمود: «**إنَّا أنْزَلْنَاهُ فی لَیْلَةِالقَدْرِ.**» ـ آنچه نازل می شود رشح و ظل آن حقیقة الحقایق است.

اسماء الهیه به «خزاین غیبی» تعریف شده‌اند: «**و إنْ مِنْ شَیْءٍ إلاّ عِنْدَنَا خَزَائنُه و ما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدَرٍ مَعلومٍ.**» لازمهٔ نزولْ قبول حد است؛ وگرنه کلیهٔ کمالات وجودیه به مقام جمعی در «اُم الکتاب»، و یا در مرتبهٔ واحدیت و احدیت، موجودند، و از طریق اسماء بر عالم نازل می شوند. بناءاً علی ماحققناه، عقل اوّل بدون تجافی از مقام خود متنزل گردید؛ و یا قبول سیر و عروج به عالم شهادت نمود؛ و بعداز ظهور به صور بسایط و عروج به عالم معدنی و نباتی و حیوانی و استقرار در رحم و طی درجات نباتی و حیوانی، لباس انسانی در برنمود، و به طرف مقصد اصلی روان گردید، و سرانجام به عقل اوّل متصل گشت. اگر سائلی بپرسد که فیض به حضرت ختمی مرتبت از چه مقامی نازل و فایض می گردید. جواب آن است که حقیقت محمدیه و عین ثابت او متکفل تربیت او بود. چه آنکه حقیقت هر موجود عبارت است از نحوهٔ تعین او در علم حق؛ و تعین آن حقیقت در علم حق جامع جمیع تعینات و حقایق است؛ و حقیقت محمدیه ظهور و صورت و تعین اسم جامع سِعی «الله» و مظهر مرتبهٔ الوهیت و معنای «اسم اعظم» است. آن وجود کامل انسانی مستکفی بالذات و بی نیاز از معلم بشری است.

از آنجا که وجود آن حضرت جامع جمیع حقایق وجودیه و مشتمل بر کافهٔ کلمات قدسیه است، آنچه از کمالات وجودی بر هر نبی کامل و ولیّ مکمل نازل گردیده، خارج از سعهٔ جهت قابلی و فاعلی آن حقیقت اطلاقیه نیست؛ اگرچه تنزل آن حقیقةالحقائق الأزلیة به عالم عناصر و تراکیبْ او را از احکام و لوازم عالم

«ألست» و جبروت دور نمود. و فرق بسیار است بین حقیقت منزه از عوارض ماده و مقدار، بلکه منزه از تعین عدمی خاص عالم ربوبی، و تعین آن حقیقت در عالم محدود ماده و مقدار شهر دیجور مزاج. ولی تنزلات وجودی و سیر در منازل متأخر از مقام تجرد، بلکه فوق التجرد، برای او صعود به‌شمار می رود. چه آنکه نیل به مقام «خاتمیت» و عبور از منازل عالم مثال و شهود تفصیلی آن عالم، که خود دارای مراتبی است، و در آن سماوات سبعْ شهود تفصیلیِ منازلِ انبیا در وجود مثالی ـ کما أخبر، علیه‌السلام، عن درجاتهم بعدالمعراج ـ و مشاهدهٔ مثال اعیان جمیع حقایق در عوالم مثالی: **إنَّ فی العرشِ تِمْثالُ جمیع ما خَلَقَهُ‌الله**، و نیز عبور از عوالم جبروت و مشاهدهٔ ارواح انبیا در آن عالم، و ولوج به مقام واحدیت و مشاهدهٔ اعیان قابلیه و احاطه به حقایق این حضرت، که «قاب قوسین» کنایه از آن مقام و مرتبه است، و ولوج به مقام احدیت و نیل به مظهریتِ الله ذاتی، که «أو أدنی» اشاره به آن مقام است، باری همهٔ این مراحل و سیر در همهٔ این درجات جز پیمودن طریق کمال نیست.

و نیز باید به این سرّ واقف شد که همان طوری که حضرت روح الله، عیسی بن مریم، علیه‌السلام، در گهواره از نبوت خود خبر داد که «**إنِّی عَبْدُالله آتانِی الکِتابَ و جَعَلَنِی نَبِیّاً**.» آن حقیقة الحقائق الأزلیة و «الإنسان الحادث الأزلی والنشء الدائم الأبدی» نیز آگاه بود به آنچه که عیسی، علیه‌السلام، از آن خبر داد، به اضعاف المضاعف. چه آنکه عیسی، علیه‌السلام، حسنه‌ای از حسنات آن مقام منیع است. وقد أخبر، علیه‌السلام، عن ذلك بقوله: **کُنْتُ نَبِیّاً و آدمُ بَیْنَ الماءِ والطِّین** و قال: **و آدَمُ و مَن دونَه تَحْتَ لِوائی یومَ القیامةِ**. ویعرف هذا من عرف سرَّ قوله، صلی الله علیه و آله: **نَحْنُ الآخرونَ السّابقونَ ـ و السّابقونَ اللاحقون**. فالآخر عین الأوّل، و بوجوده یظهر سرّالأولیة والآخریة. قال علی، علیه و علی أولاده‌السلام: **أنَا صاحِبُ الکَرّاتِ**. قال فی الفصوص (الفصّ الشیثی): **کان خاتم‌الأولیاء ولیّاً و آدم بین‌الماء والطین**. نزد ابن عربی خاتم‌الاولیاء به حسب رتبه امیرالمؤمنین، آدم الأولیاء، علی بن ابیطالب، علیه‌السلام، است؛ و به اعتبار زمان، محمدمهدی الموعود المنتظر، علیه و علی آبائه و أعوانه و وزرائه آلاف التحیة والثناء.

عارف محقق، قدوة أرباب الکشف المترقی بأ علی درجات الحق والیقین،

إبن فارض، رضی‌الله عنه ـ که به حق ترجمانی احوال و مقامات حضرت ختمی نبوت و ولایت را برعهده گرفته است و از مقامات و احوال و علوم آن حضرت خبر داده است و آنچنان داد سخن داده است که لم یسبقه سابق ولا یلحقه لاحق، و حقاً در این باب فرید و وحید است ـ با نهایت ادب فهمانده است که در این مهم، که صعب‌المنال است، از شیخ اکبر، ابن عربی، استاد قونوی، دست‌کم ندارد؛ و هرگز از عارف وحید زمان خود، ابن عربی، متأثر نشده است. و این معنی امری محقق و مسلم است؛ و تلامیذ ابن عربی، ازجمله بزرگترین شاگرد او و نیز شاگردان مکتب قونوی، بر این اعتقادند که مذکور افتاد. فرزند ابن فارض، یا سبط او، که متصدی جمع آوری آثار او و شارح احوال او بوده، نوشته است که ابن فارض ایام ابداع و انشاء «تائیهٔ» کبری:

إنه کان فی غالب أوقاته لایزال دَهِشاً، و بصره شَخِصاً؛ لایسمع من یکلّمه ولا یراد. و تارة یکون واقفاً؛ و تارة یکون قاعداً؛ و تارة یکون مضطجعاً علی جنبه؛ و تارة یکون مستلقیاً علی ظهره مُسجّجی کالمیت. تمرّ علی أیام و هو فی هذه‌الحالة؛ لا یأکل و لا یشرب و لا یتکلم و لا یتحرك. ۱۴۸

۱۴۸ـ رجوع شود به مقدمهٔ دیوان ابن فارض. جدّ ابن فارض از بلاد شام به ارض مصر نقل مکان نمود؛ و ابن فارض در مصر پرورش علمی یافت، و در زمرهٔ اساطین علم و معرفت قرار گرفت. نام مبارك او شرف‌الدین، أبوحفص، عمربن السعدی است، که از او به «أبوحفص» و ابوالقاسم، عمربن أبی‌الحسن علی بن مرشدبن علی نام می برند. معاصر او، ابن خلّکان، در کتاب وفیّات (جلد اوّل) گفته است: «إن إبن فارض ولد فی‌الرابع من ذی‌القعدة، عام ۵۷۶ هـ.ق. و توفی یوم‌الثلاثاء الثانی من جمادی‌الأولی سنة ۶۳۲، و دفن من‌الغد بصفح المقطم. در اینکه او از نژاد تازی بوده یا نه، اختلاف است. ارباب تراجم نوشته‌اند که والده قدم من حماة إلی مصر، فقطنها؛ و صار یثبت‌الفروض للنساء علی‌الرجال بین یدی‌الحکام. ثمّ، ولّی نیابة‌الحکم، فغلب علیه‌التلقیب بـ «الفارض». ثم، سئل بعد ذلك أن یکون قاضیاً للقضات. و قیل إن (رض) رأی فی المنام النبی، علیه‌السلام والصلوة؛ فسأله عن نسبه. فإذاً یجیبه بأنه حفظ هذا النسب عن والده وجَده. و علم أنه ینتهی إلی بنی‌سعد، قبیلة «حلیمة» مُرضعة النبی. ابن فارض هرچند بظاهر سنی مذهب است، قبلهٔ حب وجهت عشق او آل علی و عترت رسول‌الله، علیهما‌السلام، است. و از اوست، رضی‌الله عنه: حِیْرتی بین قضاءِ جیرتی/ من ورائی و هَویً بین یَدی. ذهب‌العمر ضیاعاً و أنقصی/ باطلاً إذلم أفُز منکم بِشَیء. غیرما أولیت مِن عقدی ولاء/ عترة المبعوث، حقاً، من قُصیً. مراد از «عترة»، که حبّ آنان فرض است، فرزندان علی از بطن فاطمه، علیهما‌السلام، است. نام «تائیهٔ کبری» («نظم السلوك ـ نظم الدرر») را حضرت ختمی مرتبت، علیه و علی

و من هذا المقال قال بعض أرباب المعرفة:

تَری المُحبّین صَرْعی فی دیارِهم كفِتْیة الكهْف لا یدرون كم لبثوا
والله لوحلف العشاق أنهم صرعی من الحبّ أو موتیٰ لما حنثوا

در اینکه آیا بین ابن عربی و ابن فارض ملاقات واقع شده است، و یا آنکه بین آن دو هرگز ملاقات رخ نداده است، به ضرس قاطع نمی توان حکم کرد. نوشته‌اند

عترته السلام، در واقعهٔ صادقه‌ای که مؤلف را ـ که بحق از ترجمانی احوال و مقامات او دم می زند ـ روی نمود، به وی القا فرمود. درحقیقتْ شارح اوّل تائیه شیخ المشایخ و أستاذ الأساطین فی الآفاق، حضرت صدرالدین قونوی، رضی الله عنه، است. و همهٔ شارحان از فیض کلمات او بهره‌ور شده‌اند. چه آنکه کامل عصر و زمانه، صدرالدین قونوی، بعداز رؤیت قصیدهٔ «تائیه» آن را برای اصحاب خود و اصحاب ابن فارض در دیار مصر و شام و قونیه تدریس فرمود. و تلامیذ فرمودهٔ استاد را به قید تحریر درآوردند. با آنکه کاملان عصر در آن درس شرکت داشتند، توفیق ضبط کامل افادات آن خواجهٔ بزرگ را دربارهٔ تائیّه جز شیخ المشایخ، سعیدالدین سعید فَرْغانی، کسی نیافت. قونوی به شرح آثار استاد خود نپرداخت؛ و در مقدمه بر مشارق الدراری نوشته است: «و آنچه در این قصیده از جوامع علوم و حقایق ربانی از ذوق خود و اذواق کاملان و اکابر محققان، رضی الله عنهم، جمع کرد و به نظم آورد، کسی دیگر را پیش از وی بدین خوبی و جزالت و حسن بیان و کمال فصاحت میسر نشد.» زمانی که قونوی تائیه را به فارسی شرح می فرمود؛ در ابتدای درس فتح باب افاضات خود را به چند بیت از ابیات فارسی (أملح الألسنه) تمثل می جست. او با چنان تسلطی مقاصد تائیه را بیان کرده است که حیرت آور است. قونوی در آخر مقدمهٔ خود بر مشارق الدراری مرقوم فرموده است: «امید چنان است که مطالعه‌کنندگان این قصیده و این شرح نفیس مرمنشی این قصیده و محرر این شرح و این ضعیف را نیز به دعای خیر یاد کنند. والله ولیّ الإجابة والإحسان.» پدر قونوی از ترکان سلاجقهٔ روم و از بزرگان اهل حق و معرفت بود. از تمکن مالی اسحاق‌بن محمدبن یونس قونوی، والد ماجد آن بزرگ، بعضی از بزرگان مانند شیخ اکبر، ابن عربی، مستفید شده‌اند. قونوی در آثار خود تصریح کرده است که به مؤلفات و آثار دیگران در مقام تصنیف کتاب مراجعه نمی کرده؛ و سعی کافی به عمل می آورده که دریافت خود را عرضه دارد. در فکوك گوید که از برکت صحبت شیخ آنچه را که از غیب وجود نازل بر استاد شد، بر او نیز نازل گردید، در حد تمام و کمال بدون نقیصه. شیخ قونوی (رض) در تصنیف ذوقی خاص داشته و به تفصیل کمتر می پرداخت؛ و آنچه به رشتهٔ تحریر درآورده است، بسیار حساب شده و سنجیده است. در آثار او مطلب کم‌وزن مطلقاً وجود ندارد. آنچه نوشته است درنهایت استحکام و از جهاتی بیمانند است. او به حکمت نظری نیز احاطهٔ کامل داشته، و آثاری بینظیر در این باب دارد که برای تدریس عالی است. در آنچه که نوشته است چندان پایهٔ مطلب را بلند گردانیده که کسی را یارای همسری با او نیست. قونوی از خواجهٔ طوسی بسیار تجلیل کرده؛ و حل چندین مسئلهٔ مهم علمی را از آن حکیم عصر خواسته و خواجه جواب داده است. خواجه نیز از او به عنوان مرشدی کامل و عارفی بی رقیب یاد نموده است و خواجه احدی را غیر او با آن عناوین یاد نکرده است. قونوی در اوایل إعجازالبیان از ابن سینا نیز تجلیل فراوان کرده. در مقام تحقیق این مهم که علم به حقایق از طریق عقل نظری ممکن نیست، فرموده است: وقد ذهب الرئیس، ابن سینا، الذی هو أستاذ أهل النظر و مقتداهم، عند عثوره علی هذاالسرّ إما من خلف حجاب القوة النظرية بصحة الفطرة، أو بطريق الذوق، كما يؤمی إليه فی مواضع من كلامه إلی أنه ليس فی قدرة البشر الوقوف علی حقائق الأشياء.

شیخ در زمانی که ابن فارض در مصر بوده به آنجا سفر کرده است، ولی نظر به آنکه ابن فارض نیز گاه مصر را ترك می کرده، می توان تصور کرد که در زمان سفر شیخ به مصر، ابن فارض در مکه یا مکانی دیگر بوده و شیخ را ندیده بوده است[۱۴۹]. این مطلب مهم ـ که بسیاری از خواص آن را نقل کرده‌اند ـ که ابن فارض در زمان سرودن «تائیهٔ کبری» در حال جذبه و شور و در حالت سُکرِ حاصل از عشق به حق و جذبات متوالیهٔ توأم با صحو بر سر می برده و توجه به طعام و آشامیدنی نداشته است، نباید مایهٔ تعجب شود. چه آنکه او عارف واصلی است که درجات ولایت را پیموده، و در حدی قرار گرفته است که از عهدهٔ بیان علوم و احوال و مقامات حضرت ختمی نبوت و ولایت بسهولت برآمده است؛ و لسان او و قلم او، که وسیلهٔ نگارش چنین اثر بینظیری گردید، از جهت نهایت قربْ در کف کاتب غیبی قرار داشته است، و در آنچه بر او القا می‌شده احکام سوائیت و غیریتْ مغلوب جهت ربّی و الهی و یلی الحقی بوده است، و ملهم به الهامات خاص مقرّبان و اظهار یافت آنچه بر قلب آنان وارد می شده است بوده؛ و می توان گفت او در حکم شجرهٔ موسی بود که عنان اختیارش درید واسطه در فیض قرار داشته و معانی از وجه خاص بر ضمیرش نازل می گردیده است. باید توجه داشت که کمل، که در آنان جهت غیریت ضعیف است و احکام روح غالب است، از غیب وجود تغذیه می شوند:

«قوّت جبریل از مطبخ نبود   بود از دیدار خلّاق ودود»[۱۵۰]

۱۴۹ـ از معاصران این دو بزرگ، المقرّی، نقل کرده است که ابن عربی با ابن فارض ملاقات کرده بود و از او اجازه خواسته بود که «تائیه» او را شرح نماید، و ابن فارض به شیخ گفته بود: «فتوحات مکیّه» تو شرح تائیهٔ من است. اما بعید است که قونوی از چنین موضوع بااهمیتی بی اطلاع بوده، و با آنکه علاقهٔ بسیار به تائیه و تدریس آن در مصر و شام و قونیه، برای اصحاب خود و مریدان ابن فارض داشته، از نقل چنین ملاقاتی خودداری کرده باشد. برداشت قونوی از تائیه و عظمتی که برای این اثر بینظیر قایل بوده، بهترین دلیل است بر اینکه ابن فارض از ابن عربی و الفتوحات المکیّهٔ او استفاده نکرده است. وانگهی، در تائیه نقصی وجود نداشته است تا شرح آن محتاج به رجوع به آثار ابن عربی باشد. شخص قونوی اعتقاد کامل داشته که این اثر عظیم، که در بیان اطوار عشق به‌وجود آمده، در حد خود تام و تمام بلکه فوق التمام است، و هیچ نثر و نظمی به فارسی و عربی همسنگ تائیه نیست؛ و به مریدان خود سفارش می کرده است که به مطالعه و حفظ آن بپردازند.

۱۵۰ـ در هر عصری افرادی یا فردی دیده می شوند که وضع حال و سرگذشت آنان عقل را حیران می کند. در امت مرحومه اولیائی یافت می شوند که خواجهٔ عوالم غیب و شهود فرمود: **و مِنْهم علی قَدَم موسی؛ و منهم علی قدم إدریس**. آخوند ملاحسن نایینی، همعصر تلامیذ آخوند ملاعلی بن جمشید نوری، نورّالله مرقده، یکی از آنان بود. او از ابدال و اوتاد زمان خود بود، و ارباب تحقیق و استادان فن متفق بودند بر بزرگی او و حیران بودند از وضع

ابن فارض گوید:

و قبلَ فِصالی دون تکلیف ظاهری   خَتَمتُ بشَرعی الموضحی کلّ شرعة

حضرت ختمی مقام، علیه‌السلام، قبل از ظهور و تجلی، و یا تنزل به عالم ماده و شهادت، واسطهٔ ظهور وجود و انبساط نور بر کافهٔ ذراری و دراری وجود بود، تارة به تعین عقلی و ظهور و سریان در جمیع عوالم جبروت و مراتب مثالیه. بعداز تنزل به عالم بسایط ـ که آن نیز نوعی عروج است از روی تمامیت استعداد و از جهت عنایت خاص الهی، بدون ظهور تعویقات و موجبات مانع از سیر آن اصل الاصول عوالم غیب و شهود ـ به حرکت انعطافی و طی درجات معدنی و نباتی و حیوانی، به مشیّت الهیه به صورت مزاجی انسانی که وجود خاص انسانی است، ظاهر گشت. و حق تعالی به عنایت خود آن سرور عالمیان را مربی و معلم و مرشد گردید؛ و او به

زندگی او. مرحوم میرزاحسن خان، فرزند محمدابراهیم خان، تحویلدار معاصر محمدشاه قاجار، در کتاب یا رسالهٔ جغرافیای شهر اصفهان (که به همت استاد دانشمند، حضرت آقای دکتر منوچهر ستوده، در سال ۱۳۴۲ خورشیدی چاپ شد.) نوشته است: «مرحوم ملاحسن نایینی مردی بود از اوتاد؛ در علوم دینی یگانه، و درعلم توحید مردانه. شصت سال در یکی از حجرات فوقانی مدرسهٔ «نیماورد» مجردانه به سر برد. بضاعت او مکرر به تقویم اهل بصیرت رسید، لباساً، و اساساً زاید بر چند قران نمی ارزید. وحالش شاید شعر مولوی بود که فرمود: «دستار و سر و جبهٔ من جمله به هم / قیمت کردند هرسه را یك درهم. نشنیدستی نام مرا در عالم / من هیچ کسم ز هیچ هم چیزی کم». ملاحسن در عمر دراز تحفه و نیاز از احدی قبول ننمود. راه گذرانش منحصر بود که سالی ده ـ بیست روز وقت حصادْ به دهات حوالی شهر خوشه‌چینی می فرمود. روزی یك من و نیم ـ به سنگِ شاه ـ جو دستگیرش می شد. تمام سال را به همان اکتفا می فرمود. شبانه‌روز دو ـ سه سیر آن را با سنگ و چوب نیمکوب می کوبید و با آب نمك در دیزی گلی می پخت و می خورد، و همیشه متذکر و متشکر. در زمستان و تابستان زیرانداز نداشت، و با بی لحافی و روی باز عادت داشت. خواب به چشمش نمی رفت الا قلیل. خود را دایم با آب سرد می شست. دیردیر چرك می شد؛ و زود زود از حجره بیرون نمی رفت. شبها چراغ دلش روشن ومنزلش تاریك. یك ورق کتاب نداشت. همهٔ عمر شاگردیش را کسی ندید، ولی در همهٔ علوم استاد و فرید دهر بود، خاصه حکمت الهی و انواع علوم ریاضی. از صبح تا به شام طلاب علوم مختلفه دسته دسته پیوسته به مَدرسش حاضر می شدند و استفاده می کردند. فیضش بسیار می رسید. و مادامِ حیاتْ ناخوشی به او نرسید الامرض موت. فرزند جسمانی نداشت، اما در بلادْ اولاد روحانیِ اوْ زیادند. «هرکجا ز ایشان یکی نیکوپی است/ بی مزاج آب و گل نسل وی است». مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی از میرشهاب الدین نیریزی شیرازی، و او از میرزا محمدرضا، نقل‌کرده که آخوند ملاحسن اشخاص نادری را می پذیرفت؛ و گاهی که به ذکر و عبادت و یا در عالمی دیگر سیر می کرد، می گفت: «حسن زیر جُل است.» آقای آقامیرزا محمود آشتیانی از آقامیرزا هاشم نقل کرده که از آقامیرزا محمدرضا قمیشه‌ای از طریقهٔ ملاحسن در سلوك سؤال کردند، فرمود: «کان علی قدم إدریس».

مظهریت اصل خود اختصاص داشت که مقام برزخیت کبری و اصل الاصول حقایق علمیه و عینیه است، و برخی از ابنای تحقیق و ارباب معرفت آن را «برزخ اکبر» دانسته‌اند؛ أی، البرزخ الجامع لجمیع البرازخ الأزلیة والأبدیة.

مقام «قاب قوسین» صورت و تعین این حقیقت است، که قوسی در افق وحدت، و قوس دیگر مضاف به کثرت است. و از آن به «قوس جامع» (جهت فاعلیت و قابلیت) و «قوس وجوب و امکان» نیز تعبیر کرده‌اند. در مباحث گذشته عرض شد که این دو قوس دایره‌ای را ترسیم می کند، و خود حاصل ترسیم خط موهومی است در وسط دایره که آن را به دو نیمدایره تنصیف کند. حاصل کلام آنکه هویت مطلقهٔ الهیه همچون دایره‌ای است؛ و تنزل آن حقیقت به مرتبهٔ وجوب و امکان به منزلهٔ انقسام دایره به قوسین است؛ و تعیناتی که ممکن را از واجب ممتاز نماید ـ خواه در مرتبهٔ علم و خواه در مرتبهٔ عین ـ مانند خط مستقیمی است که دایره را به دو کمان تقسیم کند. و تعینات امکانی و خطی، که جهت امتیاز است، نمود است نه بود؛ و هرچند این نمودْ هنگام منازله از نظر شهود عارف زایل شود، درواقع تحقق دارد.

در مباحث گذشته از «عروج» و «معراج» سخن به میان آمد؛ و به اختصار «عروج» به اصطلاح این قوم را بیان کردیم. و اما «معراج» آن است که سرّ وحدانی الذات، که یَسَعُهُ قَلْبُ عَبْدِهِ المؤمنِ، تعین در مرتبهٔ قلبیه است؛ و یا عبد بالغ به مقام قلب را، که مظهر تجلی اسمائی است اما نه به نحو اطلاق، از این قید خلاصی دهد و یکی از این سه حالت واقع شود:

حالت اوّل، سرّ وحدانی (تنزل حق در مرتبهٔ قلب) بتدریج عروج نماید، و هر حقیقتی از حقایق را به اصل خویش رساند و در آنجا که خاص آن است قرار دهد: جسد را در زمین، و نفس را در عالم نفوس، و عقل را در عالم جبروت، و روح را در مرتبهٔ روحیه که بعداز مقام قلب قرار دارد. و چون بعداز مرتبهٔ «روح» مقام «سرّ» است، سرّ الهی در نور ذاتیْ مستهلك العین شود، و به مقام «قاب قوسین» و «أو أدنی» و مرتبهٔ اطلاق حقیقی، که مقام جمع بین قرب نوافل (تجلی اسمائی) وقرب فرایض (تجلی ذاتی) است، نایل گردد.

حالت دوم یا قسم دوم، آن است که عبد را پروای طیران نباشد، ولکن در او

خصوصیتی و نیز نحوی استعدادی ذاتی نهفته باشد که حق بدون تجافی و انخلاع، به تجلی ذاتی به مرتبهٔ عبد آید، و حجاب خلقی و تعینات او را یکسره بسوزاند و نور الهی سراسر وجود او را فراگیرد، و مندك و فانی در حق شود و جهت امتیاز از میان برخیزد. اما باید به این نکته توجه داشت که

«خیـال کژ مبـر اینجـاو بشنـاس   که هرکه گم شود در حق خدا نیست»

حالت سوم، «مُنازلهٔ» اصطلاحی است. و آن اینکه اگر رقیقهٔ مناسبتی که بین مُتحابّین، یا طالب و مطلوب، وجود دارد، سبب انجذاب از دو طرف گردد و التقاء در وسط واقع شود، به اصطلاح اهل معرفت «منازله» تحقق یابد.

این بود خلاصه‌ای از «معراج» که درصدد بیان آن بودیم.

حضرت امام، أعلی الله مقامه، در مباحث آخر رساله از نبوت حضرت ختمی نبوت و ولایت سخن در میان آورده‌اند؛ و در خلال مباحث به بیان حقیقت عقل اوّل، که از آن به «حقیقت محمدیه» نیز تعبیر کرده‌اند، پرداخته‌اند. این مطلب از مطالب مهم و عالی عرفانی است که درك آن صعب‌المنال است، و اوحدی از ارباب تحقیق در این نوع از مباحث مطلب قابل توجه عرضه داشته‌اند.

حقیقت تنزلات عقل اوّل در قوس نزول بدون انخلاع و تجافی از مقام و رتبهٔ خود از عویصات است. در مباحث گذشته بیان کردیم که عقل از ناحیهٔ تنزلات و سریان در عوالم جبروتی و مثالی و ظهور به صورت بسایط عنصری و حصول ترکیب از ناحیهٔ بسایط، از جهت میل یا حب ذاتیِ بسایط به ترکیب، و حصول حرکت انعطافی و طی درجات معدنی و نباتی و حیوانی و بلوغ به مقام انسانی، و نیز پس از نیل به مقام عقل بالفعل، به اصل خود رجوع می کند. و علت این اصل ذکر گردید که وجود از عقل شروع و به آن ختم می شود که **أوّل مَن قرع باب الأحدیة هوالعقل**.

و عرض شد که مربّی حضرت ختمی مرتبت از ابتدای ظهور در ماده تا استقرار در رحم و تولد به وجودی انسانی، عین ثابت اوست. چه آنکه این رقیقه ظهور آن حقیقت است؛ و حقیقت هر شیء عبارت است از نحوهٔ تعین آن شیء در علم حق. و مظهریت آن حقیقتِ متعین در علم حق نسبت به کلیهٔ اسماء الهیه، از باب اتحاد ظاهر و مظهر و عنایت الهیه به آن حقیقت جامعه مظهریت تام است؛ و پس از رفع موانع و عوایق و قواسری که مانع از رشد طبیعی این مظهر است، به اصل خود پیوندد

و عین ثابت خود را مشاهده نماید؛ و نهایتاً از بابِ **النهایات هی الرجوع إلی البدایات** به‌وجود جمعی واحدی و حقیقتی اوسع و اتمْ به ختم نبوت، بلکه خاتم نبوات و ولایات، ظاهر گردد، و به نغمهٔ جاننواز **لِی مَعَ الله وَقْتٌ لا یَسَعُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ و لا نَبِیٌّ مُرسَلٌ** مترنم گردد.

اینك ما به نحو اختصار نحوهٔ ظهور حقیقت محمدیه را از مقام جمع والوجود به عالم کثرت و نیل به مقام مظهریت جمیع اسماء، ازجمله اسماء حاکم بر نشئت انسان، ورسیدن به مقام جمع الجمعِ اسماءِ تنزیهیه و تشبیهیه[۱۵۱] و پیوستن به اصل خود، و نیز راز اکملیت و اتمیت قوس صعود نسبت به قوس نزول، را بازنموده؛ و بیان می کنیم که وارثان مقامات و علوم و احوال آن سرور عالم، بالوراثة والتبعیة از آن مقامات بهره دارند. شیخ اکبر در چند موضع از کتاب الفتوحات المکیة این سرّ را آشکار ساخته است.

از ابن فارض نقل شد که

قبل فصالی دون تکلیف ظاهری   ختمت بشرعی الموضحی کلّ شرعة

*

و إنی و إن کنت بن آدم صورةً   فلی فیه معنیً شاهد بأُبوّتی

«بودم آن روز من از طایفهٔ دردکشان   که نه از تاك نشان بودو نه از تاك نشان»

*

«من بظاهر گرچه ز آدم زاده‌ام   لیك معنی جدٍّ جدّ افتاده‌ام»

*

و فی‌المهد حِزبی‌الأنبیاء و فی‌العَنا   صر لوحی‌المحفوظ والفتح سورتی

۱۵۱ـ برخی از اسماء الهیه حاکم بر سکنهٔ جبروت نیستند و اختصاص به عالم شهادت دارند. و تجلی برخی از اسماء اختصاص دارد به مظهر بالغ به مقام «قاب قوسین أو أدنی». و نیز اسمائی که از اسماء مستأثره‌اند و حضرت ختمی مقام از آن اسماء بهره دارند، نه ملایکه و نه اولوالعزم از انبیا به مقام مظهریت آن اسماء می رسند، و تنها اختصاص دارد به جناب ختم انبیا. «ندانمت به حقیقت که در جهان به چه مانی / جهان و هرچه در او هست صورت اند تو جانی».

در معنای این بیت ابن فارض:

و قبل فِصالی دون تکلیف ظاهری   ختمت بشرعی‌الموضحی کلَّ شرعة

شارح فرغانی گوید:

> پیش از فصال و شیرباز کردن من در حال طفولیت، و پیشتر از آنکه به مبلغ سنی رسیدمی که ظاهر صورت من به تکلیفات اوامر و نواهی مطالَب شدی، یا نزد آن وقت صبی، ختم کردم به شریعت کامل جامع شامل خودم، که پیداکننده و بیان کنندهٔ حال و مقام و علوم و اسرار و اخلاق و آثار من است، مر هر شریعتی را که پیش از من بود؛ ازیراکه شریعت من صورت جمع شامل، و فذلکه و سرّ جمله و حاصل کلیهٔ شرایع است. و شرایع دیگر صور اجزاء و تفاصیل جزئی او بود؛ لاجرم همه بر وی ختم شد.[۱۵۲]

مقصود شارح علامه آن است که حضرت ختمی مقام قبل از اوان بلوغ، بلکه هنگام طفولیت، از آنجاکه نفس شریف او مستکفی بالذات و بی نیاز از معلم بشری بود، رشد عقلی در او در ایام صباوت در حد اعجاز بود، و این حکایت می کند از آنکه خطوط شعاعیهٔ نوریه بین او و عین ثابت و حقیقت اصلیهٔ او در مقام لاهوت ظاهر، و عقلی کلی و صادر اوّلْ مربی او در اوان طفولیت بوده است. حق تعالی تربیت او را به اسماء حسنی و صفات علیا برعهده گرفت، و آنچنان سعهٔ روحی در باطن او بهم رسید که خویش را خاتم جمیع شرایع الهیه دید.

نفوس کامله، خصوصاً أب الأرواح والعقول، از آن جهت که سیرشان سیر

۱۵۲ـ مشارق الدراری، با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۴۱.

محبوبی است، جذبات الهیه آن نفوس مقدسه، لاسیما أکمل النفوس، را برق آسا به اصل خود پیوندند؛ و این بزرگواران در طی مقامات و درجات به عبادات شاقه نیاز ندارند. چه در مقام تنزل از غیب به شهادت، و چه در مقام صعود به اصل خود، از جذبات حق مدد می گیرند. بعداز بلوغ آن حقیقة الحقایق به اصل خود، و بعداز طی مقامات روحیه و سرّیه، در مقام سیر «من الحق إلی الخلق» به وجودی حقانی ـ بدون تجافی از مقام غیب ـ به سیر «من الخلق إلی الخلق بالحق»، یعنی به وجودی حقانی، کلیهٔ نفوس انسانیه را به تفصیل وجودی مشاهده نماید؛ و از طریق حقیقت اصلیهٔ آنان و از راه عین ثابت هر انسانی به نحوی اعلی و اتم به سرّ قدر واقف گردد؛ و پس از احاطه به حقایق علمیه، به مقام خاتمیت جمع نبوات و ولایات بالغ شود؛ و آنچه از حقایق بر کتاب استعداد او در ازل نازل گردیده بود إلی أبدالآباد شهود نماید. و در دوران نبوت و خاتمیت آنچه که مدخلیت در وظایف او دارد بتدریج بر او نازل گردد. حق تعالی حقیقت قرآن را، که سند ختمیت اوست، تارةً از وجه خاص بدون واسطه، و تارةً از طریق و وساطت ملك وحی، بر قلب او القا فرماید. و ابن فارض از لسان آن حضرت خبر می دهد که **الفتح سورتی**.

«کرم بستانی»، که تائیه را چاپ کرده و اطلاع او از تائیه به همین اندازه است که می داند این اثر به زبان عربی سروده شده، گفته است: «الفتح» الإنکشاف لأمر مغلق فی عناصر لوحی. بستانی چون از تصوف بی اطلاع و مطلقاً فاقد ذوق عرفانی است، منشی این حقایق را یعنی عارفی که با لسانی گرم و ذوقی بینظیر چنین مطالب عالیه‌ای را به نظم درآورده و آنچه را که دیگران، یعنی ارباب معرفت از کمل عرفا، اگر می خواستند بیان کنند باید چندین مجلد می پرداختند، او در چند صفحه انشاد کرده، چنین گرمرو سرمست از بادهٔ تجلیات ذات و صفات را که فانی در سلطان وجود است و زبان او زبان حق است و حقیقة الحقایق ملقی آن حقایق معجز نشان بر قلب اوست ـ متکلف می داند! او معانی یك بیت از این قصیده را هم نمی فهمد، اما مدعی است که از آن جهت به تفسیر ابیات نپرداخته که شیخ حسن بورینی «لم یترك فی شرحه لها زیادة لمستزید.»!

اینکه ابن فارض در مقام ترجمانی حضرت ختم نبوت گفت: **الفتح سورتی**،

مراد او سورهٔ «الفتح» است که با آیات «إِنّا فَتَحْنالَكَ فَتْحاً مُبیناً. لِيَغْفِرَ لَكَ الله ماتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ و يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ و يَهْدِيَكَ صِراطاً مُسْتَقيماً. و يَنْصُرَكَ الله نَصْراً عَزيزاً.» آغاز می شود.

فتوح رسول الله، علیه و آله السلام، سه «فتح» است متفاوت از یکدیگر. و هرکدام دارای احکام خاص است:

أوّل الفتوح «الفتح القریب». قال الله تعالی: «فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذلك فَتْحاً قَريباً.» ترقی انسان از مقام نفس به مقام عقل منوّر به نور شرع و مطیع اوامر حق گردیدن و قبول تجلیات نوری و مکاشفات غیبیِ خاص مقام قلب، به اصطلاح ارباب عرفان و عارفان به لسان قرآن، «فتح قریب» است. این فتح مقدمه است برای عبور از مقام «قلب» به مقام «روح». کریمهٔ «نَصْرٌ مِنَ الله و فَتْحٌ قَريبٌ.» شاهد دیگری است بر این معنا.

قسم دوم از فتوحات نبویه «فتح مبین» است. این فتح در مقام «روح» تحقق یابد؛ و از آن به «قلبِ بالغ به مقام روح» تعبیر کرده‌اند. مرتبهٔ روحیه همان مقام «واحدیت» و لاهوت است. فنای حاصل از «فتح مبین» فنای اسمائی و صفاتی نام دارد، و مقام «قابَ قوسین» کنایه از آن است. علم خاص حق فی قوله: «لايُحيطونَ بشيءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاّ بماشاء» عبارت است از علم حاصل از عمل در مقام فناء اسمائی که در کنت سَمْعَه و بَصَره به آن اشاره شده است.

دیگر «فتح مطلق» است که خاص قلبِ بالغ به مقام سرّ است، و خاص مقام «قرب فرایض» و جمع بین القربین، یعنی نوافل و فرایض، می باشد. مقام «أو أدنی» اشاره به این فتح است؛ و کریمهٔ «إذا جاءَ نَصْرُ الله والفَتْحُ» فتح باب وحدت و فنای در «احدیت» است. فنای مطلق و استغراق در عین جمع و شهود ذاتی و ظهور نورالحق باسمه «الأحد» خاص حضرت ختم نبوت است. مراد از «ذنب» در کریمهٔ مبارکهٔ «لیغفرلك الله ما تقدّم من ذنبك» «گناه» اصطلاحی نیست؛ چه آنکه نزد ما، معاشر الإمامية، انبیاء معصوم اند. بلکه مراد از «ماتقدم من ذنبك» هوالمبعّدات التی فی السلسلة النزولية اللازمة للتنزلات الوجودية و تشأن الحقيقة الإلهية بشؤونه و

صور كمالاته. و «الذنب المتأخر» هوالنقصانات والمبعدات، لكن فى السلسة الصعودية. والإنسان الكامل الختمى و وراث أحواله و مقاماته تجبرتلك النقصانات و يمحوها و يسترها بالوصول إلى عين الحقيقة. و هذا معنى «المغفرة». فافهم و اخفض جناح عقلك، ولا تكن من الجاهلين.

رسالۀ مصباح الهداية الى الخلافة والولاية از آثار تحقيقى و دقيق و در عين اختصار مطالب آن روان و جذاب است؛ و محتاج به شرحى مبسوط مى باشد. در تحرير شرح مفصل بر اين اثر و حل و توضيح مشكلات رساله، اشخاص باذوق و طالبان مستعد خود را نيازمند مى بينند كه در اثبات نبوت و ولايت به آثارى مراجعه نمايند، و به تحقيقاتى پى برند كه آنها را از مباحث سطحى و جدلى و اخذ به روايات غيرمتواتر بى نياز نمايد. بحث و تحقيق درحقيقت نبوت و ولايت محمديه و احوال وارثان مقام و علوم و احوال حضرت ختمى مرتبت، يعنى اولياى محمديين، را بايد در آثار ارباب عرفان جستجو نمود، نه در مباحث موجود در كتب متكلمان. مرحوم امام، رضوان الله عليه، از كثيرى از اكابر ارباب عرفان به «خلّص شيعيان امير مؤمنان» عليه السلام، تعبير كرده اند. صدق اين بيان عرشى بنيان از رجوع به آثار ارباب تحقيق و اهل حق هويدا و ظاهر مى گردد. نمونه را بيانات ابن عربى است در جواب ۱۵۳ سئوال حكيم ترمذى در مسائل مختلف كه برخى از آن مسائل از عويصات است. شيخ اكبر ساليان متمادى بعداز رحلت ترمذى به اين سؤالات جواب داده است:

السؤال الخمسون و مائة: «أَهْلُ بَيْتِى أَمَانٌ لِأُمَّتى.» الجواب: قال [ص]: «سَلمانُ مِنّا أَهْلَ البَيْتِ» فكل عبد له صفات سيّده... و أهل القرآن هم اهل الله... والقرآن أمان؛ فإنه شفاء و رحمة... و أهل بيته مَن كان موصوفاً بصفته؛ فسعدالطالح ببركة الصالح. فانظرْ ماتحت هذه اللفظة: «أهل بيتى أمان لأمتى» من الرحمة الإلهية بأمة محمد[ص] و هذا معنى قوله تعالى: «و رَحْمَتى وَسِعَتْ كلَّ شىءٍ.»... فببركة أهل البيت و ما أراد الله به من التطهير بقوله: «إنَّما

يُرِيدُاللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» تفعل الأزواج ماأوصيناهن به. « و يطهّركم تطهيراً»... أهل البيت أمان لأزواج النبى من الوقوع فى المخالفات[153]. فلذلك أمّة محمد[ص] لو خلّدت فى النار لعادالعار والقدح فى منصب النبى[ص]. فكما طهَّرالله بيت النبوة فى الدنيا بما ذكره ممايليق بالدنيا، كذلك الذى يليق بالآخرة إنما هو الخروج من النار. فلا يبقى فى النار موحد ممن بعث إليه رسول الله[ص]... ولو بقى من فى النار، فإنها ترجع إليه «بَرْداً و سلاماً» من بركة أهل البيت فى الآخرة. فما أعظم بركة اهل البيت! [دنيىً و آخرةً][154]

أهل البيت و مواليهم

و لما كان رسول الله[ص] عبداً محضاً، قد طهّره الله و أهل بيته تطهيراً و أذهب عنهم الرجس. و هو كل ما يشينُهُم. فإن «الرجس» هوالقذر عندالعرب. قال تعالى: «إنما يُريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً.» ولا يضاف إليهم إلا مطهّر ولابد... فهذه شهادة من النبى[ص] لسلمان الفارسى بالطهارة والحفظ الإلهى والعصمة حيث قال فيه رسول الله[ص]: «سلمان منّا أهل البيت.» و إذا كان لاينضاف إليهم إلا مطهر و مقدَّس، حصلت له العناية الإلهية بمجرد الإضافة، فما ظنك بأهل البيت فى نفوسهم؟ فهم المطهَّرون، بل هم عين الطهارة. فهذه الآية تدل على أن الله قد شرَّك أهل البيت مع رسول الله[ص] فى قوله تعالى: «ليغفر لك الله ماتقدّم مِن ذنبك و ماتأخر.»[155]

أهل البيت أقطاب العالم

يا ولى، إذا كانت منزلة مخلوق عندالله بهذه المثابة أن

۱۵۳ـ أهل البيت أمان للمؤمنين و للناس جميعاً.
۱۵۴ـ الفتوحات المكية، چاپ عثمان يحيى، ج ۱۳، ص ۱۴۶ ـ ۱۴۷. (چاپ دارصادر، ج ۲، ص ۱۲۶).
۱۵۵ـ منبع پيشين، ج ۳، ص ۲۲۹ ـ ۲۳۰

يشرف المضاف إليهم بشرفهم و شرفهم ليس لأنفسهم و إنماالله تعالى هوالذى اجتباهم و كساهم حُلّةالشرف، و كيف يا ولىّ بمن أُضيف إلى من له الحمد و المجد والشرف لنفسه و ذاته؟ والمضاف إليه من عباده الذين هم عباده؛ و هم الذين لا سلطان لمخلوق عليهم فى الآخرة. قال تعالى لإبليس: «إن عبادى» فأضافهم إليه. «لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِم سُلطانٌ» فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم... الواقفين عند مراسمه؟ فشرفهم أعلى و أتم، و هؤلاءهم أقطاب هذا المقام.[۱۵۶]

نقل و تأييد

حضرت امام، قدس سرّه، در آخر مباحث كتاب پرداخته‌اند به بيان «اسفار اربعهٔ» سلاك حقيقت و عارفان و محققانى كه رفرف عروجشان حب به حق است و بزرگانى كه سالك طريق باطن نام دارند. مصنف محقق، أعلى الله ذكره فى المقربين، تصريح كرده‌اند كه اسفار اربعهٔ استادالأساتيد، ميرزامحمدرضا قميشه‌اى، را تلخيص نموده‌اند:

قوله (قده): الأوّل السفر من الخلق إلى الحق.[۱۵۷]

أقول: إعلم، أن السفر هوالحركة؛ سواء كان على وجه الإستعداد والخروج فى القوة إلى الفعل؛ أو على وجه التجلى والتنزل من مقام إلى مقام أدْون منه، أودونه، بلاشوب التجافى و رائحة الإنخلاع، سواء كانت طولية أو عرضية.

و للسلاك الإلهية حركات أربعة تسمى بالأسفار الأربعة. ثنتان منها إستعداديتان: إحديهما، طولية صعودية. و هى السفر من الخلق إلى الحق، لا بالحق. والأخرى، عرضية إلهية. و هى من الحق إلى الحق بالحق. و ثنتان منها

۱۵۶ـ أى، أقطاب العالم، منبع پيشين، ص ۲۳۲.
۱۵۷ـ رسالهٔ حاضر، «مصباح» سوم، «وميض» نهم

كماليتان: إحديهما، طولية نزولية. و هى السفر من الحق إلى الخلق بالحق. والأخرى، عرضية كونية. و هى من الخلق إلى الخلق بالحق.

بداية الأولى من هذه الأربعة، النفس. و هى مقام الحيوانية المطلقة. و نهايتها السّر. و هو الفناء عن الذات؛ و ما فيه المقامات القلبية والعقلية و الروحية. و بداية الثانية منها نهاية الأولى. و نهايتها المقام «الأخفوية». و هو الفناء عن الفناء المعبر عنه بـ «البقاء بعد الفناء». و ما فيه مقامات. الخفاؤه هو الفناء فى صفاته تعالى بالتجلى الأسمائى. و بداية الثالثة نهاية الثانية. و نهايتها نهاية الصحو و ما فيه أفعال الحق. و بداية الرابعة نهاية الثالثة. و هى الموقف الذى انتهت الحركة النزولية الكمالية. و ما فيه مراتب الكون، و خواص الأشياء و نحوها، و حركات أرباب العلوم و أصحاب السلوك البرهانى منطبقة على حركات أرباب الكشوف و أصحاب السلوك الفنائى. و شرح هذا المقام و إن كان أكثر من هذا، بل هذا شىء يسير ذكرته، تذكرة لنفسى.

*

هذا تمام الكلام و آخر ما قصدنا تحريره فى هذه المقدمة. و آخر دعوانا أن الحمدلله، والسلام على سيدنا محمد و آله.

مصباح الهداية
الى
الخلافة
و
الولاية

فهرس الموضوعات

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله المستكنّ في حجاب العماء والمستتر في غيب الصفات والأسماء، الباطن المختفي بعزّ جلاله، والظاهر الغير المحتجب بنور جماله؛ الّذى بقهر كبريائه محجوب عن قلوب الأولياء، و بظهور سنائه يظهر في مرائي الخلفاء.

والصلاة والسلام على أصل الأنوار و محرم سرّالأسرار، المستغرق في غيب الهويّة والمنمحى عنه التعيّنات السوائيّة، أصل أصول حقيقة الخلافة و روح

أرواح منصب الولاية، المستتر في حجاب عزّ الجلال والمخمّر بيدي الجلال والجمال، كاشف رموز الأحديّة بجملتها و مظهر حقائق الإلهيّة برُمّتها، المرآة الأتمّ الأمجد، سيّدنا، أبى القاسم، محمّد، صلّى الله عليه و آله، الشموس الطالعة من فَلَك الخلافة الأحمديّة (ص)، والبدور المنيرة من أفق الولاية العلويّة (ع)، سيّما خليفته، القائم مقامه في الملك والملكوت، المتّحد بحقيقته في الحضرة الجبروت واللاهوت، أصل «شجرة طوبى» و حقيقة «سدرة المنتهى»، «الرفيق الأعلى» في مقام «أو أدنى»، معلّم الروحانيّين و مؤيّد الأنبياء والمرسلين، عليّ، أمير المؤمنين، عليه صلوات الله و ملائكته و رسله أجمعين.

و بعد، يقول المفتخر بالإنتساب إلى المبعوث إلى الثقلين، والمتمسّك بعروة وثقى الثقلين، السيّد روح الله بن العالم المقتول، السيّد مصطفى الموسوي الخميني، القاطن بقم الشريف، أحسن الله حالهما و أصلح مآلهما، إنّي أحببت أن أكشف لك في هذه الرسالة، بعون الله وليّ الهداية في البداية والنهاية، طليعة من حقيقة الخلافة المحمديّة (ص)، و رشحة من حقيقة الولاية العلويّة، عليهما التحيات الأزليّة الأبديّة؛ و كيفيّة سريانهما في عوالم الغيب والشهود و نفوذهما فى مراتب النزول والصعود؛ و نشير إلى لمحة من مقام النبوّة، بطريق الإجمال بل الرمز والإشارة في المقال، و أنّها أيضاً سارية في العوالم، دائمة باقية أزليّة أبديّة؛ في مشكاتين، فيهما مصابيح نوريّة و أنوار مضيئة. ثم نلقي إليك حقيقة الشجرة المنهيّ عنها أبونا، آدم، عليه السلام، و مظاهرها، بطريق الرمز في الكلام، حسب ما نستفيد من معادن الوحي والتنزيل و مَحالّ معرفة الربّ الجليل، و كيفيّة التوفيق بين الأخبار الواردة على اختلافها بحسب الظاهر، لتوافقها عند أولي البصائر و أصحاب القلوب والخواطر، في شجرة نوريّة ينشعب عنها فروع إيمانيّة. ثمّ، نهدي إليك هديّة عرفانيّة، هي كشف السرّ عن قوسي الوجود في سلسلتي النزول والصعود في دائرة ملكوتيّة، يستفاد منها قوسان وجوديّتان تنقسمان بقطاع يقينيّة.

و بالحري أن نسمّيها مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية. وأرجو من الله التوفيق، فإنّه خير معين و رفيق، واستمدّ من أوليائه الطاهرة في الدنيا والآخرة.

المشكاة الأولى

فيما يستكشف من بعض أسرار الخلافة المحمّديّة(ص) والولاية العلويّة(ع) في الحضرة العلميّة، و نبذة يسيرة من مقام النبوّة، بطريق الرمز والإشارة بلسان أولياء المعرفة من خلّص شيعة أهل بيت العصمة والطهارة، عليهم الصلاة والسلام. و فيها «مصابيح» نوريّة تشير إلى حقائق يقينيّة يستفاد منها معارف إيمانيّة.

مصباح ١

إعلم، أيّها المهاجر إلى الله بقدم المعرفة واليقين، رزقك الله و إيّانا الموت في هذا الطريق المستبين و جعلنا و إيّاك من السالكين الراشدين، أنّ الهويّة الغيبيّة الأحديّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريّة والحجب الظلمانيّة في «عماء» و بطون و غيب و كمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدّسة في الملك والملكوت، ولا وسم؛ منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عَرَفناكَ حَقَّ مَعرِفَتِكَ، و ما عَبَدناكَ حَقَّ عِبادَتِكَ.[1]

و قيل بالفارسيّة:

«عنقا شكار كس نشود دام بازگيـر كانجا هميشه باد به دست است دام را»[2]

وقد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتّى قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة.[3]

مصباح ٢

هذه‌الحقيقة الغيبيّة لا تنظر نظر لطف أو قهر ولا تتوجّه توجّه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبيّة، والشهادتيّة، من الروحانيّين القاطنين في الحضرة الملكوت والملائكة المقرّبين الساكنين في عالم الجبروت؛ بل هى بذاتها، بلا توسّط شيء، لاتنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلّى فى صورة أو مرآة؛ غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور؛ فهوالباطن المطلق والغيب الغيرالمبدأ للمشتق.

مصباح ٣

البطون والغيب اللّذان نسبنا هما إلى هذه‌الحقيقة الغيبيّة ليسا مقابلين للظهور الّذي من الصفات فى مقام «الواحديّة» والحضرة الجمعيّة؛ ولا «الباطن» هوالّذي كان من الأسماء الإلهيّة الّذي هو من أمّهات الأسماء الحقيقيّة. فإنّ البطون الّذي من الأوصاف القدسيّة و «الباطن» الّذي من الأسماء الربوبيّة، كلّ واحد منها التجلّي بذلك المقام؛ و هما متأخّران عن تلك الحضرة. بل التعبير بمثل هذه‌الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال. فالحقيقة الّتي قلب الأولياء عن التوجّه إليها محروم، كيف يمكن أن يعبّر عنها بما كان من مقولة المفهوم؟ و نعم ما قيل:

«ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة   و عشرين حرفاً من معاليه قاصر»

فاللفظ قاصر، والمتكلّم أبكم، والسامع أصمّ. كما قيل بالفارسيّة:

«من گنك خوابديده و عالم تمام كر   من عاجزم ز گفتن و خلق از شنيدنش»[۴]

مصباح ۴

هذه‌الحقيقة الغيبيّة غير مربوطة بالخلق، متبائنة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها و بينهم أصلاً ولا اشتراك أبداً. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء

الكاملين نفى الإرتباط و عدم الإشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك؛ و إذا سمعت الحكم بالإشتراك والإرتباط، بل رفع التغاير والغيريّة، من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديّة الغيبيّة. وسيأتيك، إن شاء الله، زيادة تحقيق فى مصباحه.

مصباح ٥

إيّاك و أن تزلّ قدمك من شبهات أصحاب التكلّم و أغاليطهم الفاسدة و وهميّات أرباب الفلسفة الرسميّة من المتفلسفين و أكاذيبهم الكاسدة. فإنّ تجارتهم غير رابحة في سوق اليقين و بضاعتهم مزجاة في ميدان السابقين. «ذَرهُم فِي خَوضِهِم يَلعَبُونَ.»[5] و بآيات الله و أسمائه يجحدون.[6] و لهم عذاب البعد عن حقّ اليقين و نارالحرمان عن جوارالمقرّبين. و لهذا تراهم قد ينفون الإرتباط و يحكمون بالإختلاف بين الحقائق الوجوديّة و يعزلون الحقّ عن الخلق، و ما عرفوا أنّ ذلك يؤدّي إلى التعطيل و مغلوليّة يدالجليل: «غُلَّت أيدِيهِم و لُعِنوا بِما قالوا.»[7] وقد يذهبون إلى الإختلاط المؤدّي إلى التشبيه غافلاً عن حقيقة التنزيه.

والعارف المكاشف والمتألّه السالك سبيل المعارف يكون ذا العينين: بيمنتهما ينظر إلى الإرتباط والإستهلاك، بل نفي الغيريّة والكثرة؛ و بالأخرى إلى نفيه و حصول أحكام الكثرة و إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؛ حتّى لا تزلّ قدمه في التوحيد و يدخل في زمرة أهل التجريد.

مصباح ٦

قد ورد أخبار كثيرة من طرق أهل بيت العصمة(ع) تشير إلى ما ذكرنا.

منها، ما في الكافي الشريف في كتابة عن عبدالرحيم بن عَتيك القصير على يدي عبدالملك بن أعين إلى أبي عبدالله(ع). و فيما أجاب(ع):

فَاعلَم، رَحِمكَ الله، أنَّ المَذهَبَ الصَّحيحَ في التَّوحيدِ ما نَزَلَ بِهِ القُرآنُ مِن صِفاتِ الله تَعالى. فَانفِ عَنِ الله تَعالى البُطلانَ والتَشبيهَ؛ فَلا نَفيَ ولا تَشبيه؛ هُوالله الثابِتُ المَوجُودُ... إلى آخره.[٨]

و فيه أيضاً عن الحسن بن سعيد، قال سئل أبو جعفر الثاني (ع): يجوز أن يقال لله إنه شيء؟ قال(ع):

نَعَم. تُخرِجُه مِنَ الحَدَّينِ: حدِّ التَّعطيلِ وَ حدِّ التَّشبيه.[٩]

مصباح ٧

إنّ الأسماء والصفات الإلهيّة أيضاً غير مرتبطة بهذا المقام الغيبي، بحسب كثراتها العلميّة؛ غير قادرة على أخذ الفيض من حضرته بلا توسّط شيء؛ حتّى اسم «الله» الأعظم بحسب أحد المقامين الّذي كان استجماعه للأسماء استجماع الكلّ للأجزاء؛ و بالأخرة، مقام ظهوره في مرائي الصفات والأسماء؛ فإنّ بينها و بينه حجاب نوريّ مقهور الذات، مندكّة الإنّيّة في الهويّة الغيبيّة، معدوم التعيّن، غير موصوف بصفة. و هذا مقام آخر للإسم الأعظم والحجاب الأكبر. و هذا هو الفيض الأقدس من شوائب الكثرة والظهور، و إن كان ظاهراً بحسب مقامه الأوّل؛ كما يأتي بيانه، إن شاء الله.

مصباح ٨

و إذا انكشف على سرّك أنّ هذه الحقيقة الغيبيّة أجلّ من أن ينال بحضرتها أيدي الخائضين و يستفيض من جناب قدسها أحد من المستفيضين، ولم يكن واحد من الأسماء والصفات بمالها من التعيّنات محرم سرّها ولم يؤذَن لأحد من المذكورات دخول خدرها، فلابدّ لظهور الأسماء و بروزها و كشف أسرار كنوزها من خليفة إلهيّة

غيبيّة، يستخلف عنها في الظهور في الأسماء وينعكس نورها في تلك المرايا، حتّى ينفتح أبواب البركات و ينشقّ عيون الخيرات و ينفلق صبح الأزل و يتّصل الآخر بالأوّل. فصدر الأمر باللسان الغيبي من مصدر الغيب على الحجاب الأكبر والفيض الأقدس الأنور بالظهور في ملابس الأسماء والصفات و لبس كسوة التعيّنات؛ فأطاع أمره و أنفذ رأيه.

مصباح ٩

هذه الخليفة الإلهيّة والحقيقة القدسيّة الّتى هي أصل الظهور لابدّ و أن يكون لها وجه غيبيّ إلى الهويّة الغيبيّة، ولا يظهر بذلك الوجه أبداً؛ و وجه إلى عالم الأسماء والصفات؛ بهذا الوجه يتجلّى فيها و يظهر في مراياها في الحضرة الواحديّة الجمعيّة.

مصباح ١٠

أوّل ما يستفيض من حضرة الفيض الأقدس والخليفة الكبرى حضرة الإسم الأعظم، أي الإسم* «الله» بحسب مقام تعيّنه، باستجماع جميع الأسماء والصفات و ظهوره في جميع المظاهر والآيات. فإنّ التعيّن الأوّل للحقيقة اللاتعيّنة هو كلّ التعيّنات والظهورات. ولا يرتبط واحد من الأسماء والصفات بهذا الفيض الأقدس إلّا بتوسّط الإسم الأعظم على الترتيب المنسّق: كلّ حسب مقامه الخاصّ به.

* تصدير الإسم بـ «الالف» و «اللام» كلّما وقع، بواسطة أنّ الإسم هوالله تعالى، فما بعده بيان له. منه عفى عنه.

مصباح ۱۱

أوّل ماظهر من مظاهرالإسم الأعظم مقام الرحمانيّة والرحيميّة الذاتيتين . و هما من الأسماء الجماليّة الشاملة على كلّ الأسماء ؛ و لهذا سبقت رحمته غضبه .[۱۰] و بعدهما الأسماء الأخر من الأسماء الجلاليّة على حسب مقاماتها .

مصباح ۱۲

هذه‌الخلافة هي الخلافة في الظهور والإفاضة والتعيّن بالأسماء والإتصاف بالصفات من الجمال والجلال، لاستهلاك التعيّنات الصفاتيّة والأسمائيّة في الحضرة المستخلف عنه و اندكاك كلّ الإنّيّات في مقام غيبه و عدم الحكم لواحد منها و عدم الظهور لها .

مصباح ۱۳

فهذه الخليفة الإلهيّة ظاهرة في جميع المرائي الأسمائيّة ؛ منعكسة نورها فيها حسب قبول المرآة و استعدادها ؛ سارية فيها سريان النفس في قواها ؛ متعيّنة بتعيّناتها تعيّن الحقيقة اللابشرطيّة مع المخلوطة. ولا يعلم كيفيّة هذا السريان والنفوذ ولا حقيقة هذا التحقّق والنزول إلا الخلّص من الأولياء الكاملين والعرفاء الشامخين الّذين يشهدون نفوذالفيض المقدّس الإطلاقي وانبساطه على هياكل الماهيّات بالشهود الإيماني والذوق العرفاني . والمرقاة لأمثال هذه‌المعارف، بل كلّ الحقائق، للسالك العارف، معرفة النفس. فعليك بتحصيل هذه‌المعرفة ؛ فإنّها مفتاح المفاتيح و مصباح المصابيح : من عرفها، فقد عرف ربّه .[۱۱]

مصباح ۱۴

أوّل تكثّر وقع في دارالوجود، هي هذه‌الكثرة الأسمائيّة والصفاتيّة في الحضرة

العلميّة و مقام الواحديّة الجمعيّة بظهور الخليفة الإلهيّة في صور التعيّنات الأسمائيّة و تلبّسه بلباس الكثرات واكتسائه بكسوة الصفات. و هذه الكثرة هي مبدأ مبادئ كلّ كثرة وقعت في العين، و أصل أصول الإختلاف لمراتب الوجود في الدارين.

مصباح ١٥

كلّ اسمٍ كان أفقه أقرب من أفق الفيض الأقدس، كانت وحدته أتمّ، وجهة غيبه أشدّ و أقوم، و جهات الكثرة والظهور فيه أنقص و عن أفقها أبعد. و على سبيل التعاكس، كلّما بُعد عن حضرته و رفض عن مقام قربه، كانت الكثرة فيه أظهر، وجهات الظهور أكثر. و من ذلك يستكشف على قلب كلّ عارف مكاشف و يعرف كلّ سالك عارف أنّ الإسم الأعظم المستجمع لجميع الأسماء والصفات مع اشتماله للكثرات واستجماعه للرسوم والتعيّنات كان من أفق الوحدة أقرب. و كان ذلك الإشتمال بوجه منزّه عن الكثرة الحقيقية؛ بل حقيقته متّحد مع الفيض الأقدس و مقام الغيب المشوب، و اختلافهما بمحض الإعتبار، كاختلاف المشيئة والفيض المقدّس مع التعيّن الأوّل المعبّر عنه في لسان الحكماء بـ «العقل الأوّل».

مصباح ١٦

إيّاك و أن تظنّ من قولنا: إنّ مرتبة الإسم «الله» الأعظم أقرب الأسماء إلى عالم القدس و أوّل مظاهر الفيض الأقدس باعتبار اشتماله على كلّ الأسماء والصفات، أنّ سائر الأسماء الإلهيّة غير جامعة لحقائق الأسماء، ناقصة في تجوهر ذاتها. فإنّ هذا ظنّ الّذين كفروا بأسماء الله و يلحدون فيها،[١٢] فحجبوا عن أنوار وجهه الكريم. بل الإيمان بها أن تعتقد أنّ كلّ اسم من الأسماء الإلهيّة جامع لجميع الأسماء مشتمل على كلّ الحقائق. كيف، و هي متّحدة الذات مع الذات المقدّسة، والكلّ متّحد مع الكلّ؛ ولازم عينيّة الصفات مع الذات والصفات بعضها مع بعض ذلك.

و أمّا قولنا: إنّ الإسم الكذائي من أسماء الجلال، و ذاك من أسماء الجمال، و

هذا «الرحيم الرحمن»، و ذلك «القهّار الجبّار»، باعتبار ظهور كلّ فيما اختصّ به، و أنّ ما يقابله باطن فيه: فـ «الرحيم» تكون الرحمة فيه ظاهرة، والسخط باطناً فيه. والجمال ظهورالجمال بطون الجلال؛ والجلال بالعكس. و «الظاهر» مختف في الباطن، و «الباطن» مستكنّ في الظاهر. و كذا «الأوّل» في الآخر، و «الآخر» في الأوّل.

و أمّا اسم «الله» الأعظم، ربّ الأسماء والأرباب، فهو في حدّالإعتدال والإستقامة؛ و له البرزخيّة الكبرى: لا الجمال يغلب جلاله، ولا الجلال جماله؛ لا الظاهر حاكم على باطنه، ولا الباطن على ظاهره. فهوالظاهر في عين البطون، والباطن في عين الظهور، والأوّل بعين الآخريّة، والآخر بعين الأوّليّة. فاعرف ذلك، فإنّه باب واسع للمعرفة.

مصباح ١٧

فالآن قد طلع شمس الحقّ من مشرقها و عين الحقيقة من أفقها من أنّ التعبير بـ «التعيّن» و «المشموليّة» و «المحيطيّة» و «المحاطيّة» لضيق العبارة و قصورالإشارة. و إيّاك، أيّهاالأخ الروحاني، و أن تفهم من تلك العبارات و هذه التعبيرات معانيها العرفيّة و مصطلحاتها الرسميّة، فتقع في الكفر بأسماء الله والبعد عن ساحة قدسه و مقام أنسه. فإنّ الألفاظ والعبارات حجب الحقائق والمعاني؛ والعارف الربّاني لابدّ و أن يخرقها ويلقيها، وينظر بنورالقلب إلى الحقائق الغيبيّة، و إن كانت في بدوالأمر للجمهور محتاجاً إليها؛ كما أنّ الحواسّ الظاهرة مرقاة للمعاني العقليّة والحقائق الكليّة النوريّة، حتى صحّ من أصحاب الحكمة: **إنَّ مَن فَقَدَ حِسّاً، فَقَد فَقَدَ عِلماً.** [١٣]

•

مصباح ١٨

فانظر، أيّهاالسالك سبيل الحقّ، إلى الآيات الشريفة في أواخر «الحشر» و تدبّر فيها بعين البصيرة. و هي قوله تبارك و تعالى:

«هُوَاللهُ الَّذي لا إلهَ إلّاَ هُوَ عالِمُ الغَيبِ والشَّهادَةِ هُوَالرَّحمنُ الرَّحيمُ . هُوَاللهُ الَّذي لا إلهَ إلّاَ هُوَالمَلِكُ القُدّوسُ السَّلامُ المُؤمِنُ المُهَيمِنُ العزيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبحانَ الله عَمّا يُشركونَ . هُوَاللهُ الخالِقُ البارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسماءُ الحُسنى يُسَبِّحُ لَهُ ما في السَّمواتِ والأرضِ و هُوَالعَزيزُ الحَكيمُ . »[١٤]

صدق الله العليّ العظيم . فانظر كيف حكم ، تعالى شأنه ، في الآى الثلاثة الشريفة باتحاد حضرة الإلهيّة مع غيب الهويّة باعتبار اندكاكها في ذاته و استهلاكها في إنّيّته . ثمّ ، حكم ، تعالى شأنه ، باتحاد الصفات الجماليّة والجلاليّة والأسماء الذاتيّة والصفاتيّة والأفعاليّة على الترتيب المنظّم مع الذات الأحديّة . ففيها إشارة لطيفة إلى ما قدّمنا لمن «ألقى السمع و هو شهيد . »[١٥]

مصباح ١٩

قال الشيخ العارف الكامل ، القاضي السعيد الشريف القمي ،[١٦] رضوان الله عليه ، في البوارق الملكوتية :

من المتَّضح عند أهل الذوق الأكمل والمشرب الأسهل أنّ «الله» اسم جامع لحقائق جميع الأسماء الإلهيّة . لست أعنى أنّ غيره لا يتضمّن سائر الأسماء ، إذ لا ريب عند أهل الذوق أنّ كل اسم إلهي يتضمّن جميع الأسماء الإلهيّة ؛ فإنّ كلّ اسم ينعت بجميع النعوت ، إلاّ أنّ هيهنا مراتب : أحدها ، مرتبة السدنة والرعايا . والثانية ، الأرباب والرؤساء . والثالثة ، الملك والسلطان . فللإسم «الله» هذه المرتبة الأخيرة ؛ فلهذا اختص بالجامعية .[١٧]

إنتهى كلامه .

مصباح ٢٠

لا تتوهّمن التهافت بين ما ذكره ذلك العارف الجليل ، والّذي سبق منّا في بعض

المصابيح السالفة. فإنّا قد آمنّا بأنّ بعض الأسماء حاكم على بعض بتوسّط أو بلاوسط. كما مرّت الإشارة إليها. كما أنّ بعض الأسماء ربّ الحقائق الروحانيّة؛ و بعضها ربّ الحقائق الملكوتيّة؛ و بعضها ربّ الصور الملكيّة الكائنة. و هو، قدّس الله سرّه، أيضاً مؤمن بما أوضحنا سبيله من أنّ أسماء الجمال مستتر فيها الجلال، و أسماء الجلال مستكنّ فيها الجمال، والإختصاص بالإسم باعتبار الظهور؛ كما صنع الشيخ محيى الدين[18] في الأسماء الذاتيّة والصفتيّة والأفعاليّة؛[19] و أشير إليه في النبوي: **إنَّ الجَنَّةَ حُفَّت بالمَكارِهِ. والنّارَ حُفَّت بالشَّهَواتِ.** [20] وقد أشار مولانا و مولى الكونين، أميرالمؤمنين، صلوات الله و سلامه عليه، إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: **ما رَأيتُ شَيئاً إلاّ وَ رَأَيتُ الله قَبلَهُ و بَعدَه وَمَعَهُ.** * أو «فيه.»[21] فإنّ مظهريّة كلّ شيء للإسم «الله» الأعظم، مع اختصاص كلّ مربوب باسم، ليس إلاّ من جهة أنّ كلّ اسم يستكنّ فيه كلّ الأسماء والحقائق.

مصباح ٢١

إذا علمت بالعلم اليقين الخالي عن الشبهات والمعرفة الكاملة المقدّسة عن الجهالات أنّ التكثّر الواقع في الحضرة «الواحديّة» و مرتبة الألوهيّة هو من تجلّي الفيض الأقدس في صور الأسماء والصفات و انعكاس نوره في مرائيها، فاعلم أنّ لهذه الأسماء الإلهيّة وجهين:

وجهاً إلى أنفسها و تعيّناتها؛ و به يظهر أحكام الكثرة والغيريّة؛ ولها لوازم في الحضرة العلميّة و تأثير في الأمر والخلق. كما سيأتي تفصيله، إن شاء الله.

و وجهاً إلى الحضرة الغيب المشوب و مقام الفيض الأقدس الفاني في الذات الأحديّة والمستهلك في غيب الهويّة. و بهذا الوجه كلّها فانية الذات، مقهورة الإنّيّة تحت كبرياء الأحديّة، غير متكثّر الهويّة والماهيّة.

* و نسب بعض المشايخ العظام، رضى الله عنه، هذا إلى مولانا الصادق، سلام الله عليه، على ما رأيت في بعض رسائله.

مصباح ٢٢

إذا عثرت على آثار من معادن الحكمة و محالّ المعرفة تنفى الصفات عن حضرة الذات والواحد من جميع الجهات، فاعلم أنّ المقصود نفيها عن تلك الهويّة الغيبيّة الأحديّة المقهورة عندها الأسماء والصفات. و إذا رأيت إيقاعها عليها في التنزيل العزيز الحكيم من لدن عليّ عظيم و فى أحاديث الأئمّة المعصومين، صلوات الله عليهم أجمعين، فاعرف أنّها بحسب الظهور بفيضه الأقدس في الحضرة «الواحديّة» و مقام الجمعيّة الإلهيّة.

مصباح ٢٣

إني لأتعجّب من العارف، المتقدّم ذكره، مع علوّ شأنه و قوّة سلوكه كيف ذهل عن ذاك المقام الّذى هو مقام نظر العرفاء العظام حتّى حكم بنفي الصفات الثبوتيّة عن الحقّ، جلّ شأنه، وحكم بأنّ الصفات كلّها ترجع إلى معان سلبيّة؛ وتحاشى، كلّ التحاشى، عن عينيّة الصفات للذات. وأعجب منه الحكم بالإشتراك اللفظى بين الأسماء الإلهيّة والخلقيّة والصفات الواقعة على الحقّ والخلق. وأعجب من الأعجب ما سلك في «الطليعة» الأولى من البوارق الملكوتية من أنّ ما يوصف بوصف فله صورة، لأنّ الوصف أعظم الحدود للشيء في المعاني ولا إحاطة أوضح من إحاطة الصفة في العوالي. وجعل ذلك سرّ ما ورد في الخبر: **إنّ الله لا يُوصَفُ**.[٢٢] مع ذهابه، قدّس الله سرّه، في تلك الرسالة على ما سمعت في المصابيح السابقة إلى أنّ كلّ الأسماء مشتمل على جميع مراتب الأسماء؛ فإذا كانت الأسماء كلّ الحقائق، فلها مقام الإطلاق، كما للإسم «الله»، فكانت لمبادئها الّتى هي الصفات مقام الإطلاق. و ظنّى أنّ ذهابه إلى ذلك لعدم استطاعته على جمع الأخبار، فوقع فيما وقع.

وليس هذا المختصر الموضوع لغير تلك الأبحاث محلّ تفصيل تلك المباحث العظام؛ فالواجب أن نكتفي بنقل كلام منه في عينيّة الصفات للذات. فإنّي لا أتملّك إلّا من ذكره والكلام فيه.

قال، رضي الله تعالى عنه، في المجلّد الثالث من شرح كتاب التوحيد، لشيخنا الصدوق، القمي، [٢٣] رضي الله تعالى عنه ـ و هو كتاب عزيز كريم متفرّد في بابه ـ في باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين. بهذه العبارة:

> **المقام الثاني في رجوع تلك الصفات، أي الذاتيّة منها، إلى سلب نقائصها. ولنذكر في هذه الغاية القصوى برهانين: البرهان الأوّل، قدبيّنّا أنّ تلك المفهومات الّتي عندنا أمور وجوديّة، و أنّها لا سبيل لها إلى حضرة الأحديّة، تعالى شأنه. فالّذي عندالله، جلّ جلاله، منها، لو كانت على المعنى الّذي يليق بعزّ جلاله، أمور وجوديّة؛ و لا ريب أنّها صفات؛ و أنّ الصفة ما يكون معه الشيء بحال؛ و كلّ ما يكون معه الشيء بحال، يكون لا محالة غير ذلك الشيء بالضرورة؛ و كلّ ما يكون غير المبدأ الأوّل و كان أمراً ثبوتيّاً، فهو معلول الله.**

ثمّ، ساق إلى آخرالبرهان بذكر توالي فاسدة، كلّها مبتنية على تلك المقدّمات. ثمّ أقام، قدّس سرّه، برهاناً آخر مبتنياً على بعض مقدّمات هذا البرهان. ثمّ قال:

> **هذا الّذى ذكرنا إلى الآن، هي البراهين العقليّة على المطلبين المذكورين؛ أي، اشتراك الصفات بين الخالق والمخلوق اشتراكاً لفظيّاً؛ و رجوع الصفات الذاتيّة إلى سلب النقائص. و امّا النقل فمتضافر؛ بل يكاد أن يكون من المتواتر. [٢٤] إنتهى.**

وقد ذكر في «المقام الأوّل»ـ أي مقام إثبات الإشتراك اللفظى بين صفات الخالق والمخلوقـ برهاناً وصفه بـ «أجود البراهين». و عمدة مقدّماته أنّ «الذات» يقال لما به الشيء هوهو، و «الصفة» لما يكون معه الشيء بحال.

إنّ المصابيح السالفة رفعت الظلام عن وجه قلبك، وعلّمتك مالم تكن تعلم من كيفيّة عينيّة الذات والصفات والأسماء. و علمت أنّ الصفات لم تكن من قبيل الحالات والعوارض الزائدة عليها؛ بل هي عبارة عن تجلّيها بفيضها الأقدس في الحضرة «الواحديّة» وظهورها في الكسوة الأسمائيّة والصفاتيّة؛ وحقيقة الأسماء بباطن ذاتها هي الحقيقة المطلقة الغيبيّة. فبالمراجعة إليها يعرف ما في كلام هذا العارف الجليل، رضوان الله عليه، من أنّ برهانه يرجع إلى المناقشة اللفظيّة والمباحثة اللغويّة الّتى هي من وظيفة علماء اللغة والإشتقاق؛ وليس للعارف الكامل شأن معها، ولا من جبلّته أن يحوم حولها؛ فإنّها الحجاب عن معرفة الله والقاطع طريق السلوك إليه؛ مع أنّ هذا العارف السالك كرّ على ما فرّ منه.

فلقائل أن يقول: أيّها الشيخ العارف، جعلك الله في أعلى درجات النعيم، أنت الّذي فررت من الإشتراك المعنوي بين الحقّ والخلق، و جعلت التنزيه ملاذ التشبيه، ما الّذى دعاك إلى الذهاب إلى أنّ الصفة ما معه الشيء بحال في أيّ موطن من المواطن حصل و في أيّ موجود من الموجودات وجد؟ بمجرد أنّ الصفة في الخلق، لا مطلقاً؛ بل في عالم المادّة والهيولى كذلك. هل هذا إلاّ التشبيه الّذي وردت الأخبار الصحيحة[٢٥] من أهل بيت العصمة والطهارة، صلوات الله عليهم، بل الكتاب العزيز، على نفيه؟[٢٦] و فررت منه حتى وقعت من نفي الصفات الّتى قال الله تعالى في حقّها:

«وَلله الأسماءُ الحُسنى فادعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذينَ يُلحِدُونَ في أسمائِهِ سَيُجزَونَ ما كانُوا يَعمَلُون.»[٢٧]

و قال تعالى شأنه: «قُلِ ادعُوا الله أَوِ ادعُوا الرّحمنَ أَيّاً ما تَدعُوا فَلَهُ الأَسماءُ الحُسنى.»[٢٨]

و هل زعمت أن من قال من الحكماء العظام والأولياء الكرام، رضوان الله

عليهم، بعينيّة الصفات للذات المقدّسة أنّها بما ذكرت عينها؟* و هل المراد إلاّ أنّ الوجود الحقيقي بأحديّة جمعه يصلح فيه المتغائرات و يجمع فيه الكثرات بالهويّة الوحدانيّة الجمعيّة المنزّهة عن شائبة الكثرة؟ فنطق لسان الحكماء المتألّهين لإفادة ذلك الأمر العظيم الّذي كان العلم به من أجلّ المعارف الإلهيّة بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بالوحدة الجمعيّة الإلهيّة. [٢٩] و قالت العرفاء الكاملون إنّ الذات الأحديّة تجلّى بالفيض الأقدس، أي الخليفة الكبرى، في الحضرة الواحديّة، و ظهر في كسوة الصفات والأسماء؛ و ليس بين الظاهر والمظهر اختلاف إلاّ بالإعتبار.

هذا؛ و ليس هيهنا موضع البحث عن هذه الحقائق؛ فإنّ هذه الرسالة موضوعة لبيان غيرها؛ فلنرجع إلى المقصود.

مصباح ٢٦

إعلم، أيّها الخليل الروحاني، وفّقك الله لمرضاته و جعلك و إيّانا من أصحاب شهود أسمائه و صفاته، أنّ هذه الخلافة من أعظم شؤونات الإلهيّة و أكرم مقامات الربوبيّة، باب أبواب الظهور والوجود و مفتاح مفاتيح الغيب والشهود؛ و هي مقام «العندية» الّتى فيها مفاتيح الغيب الّتى لا يعلمها إلاّ هو. [٣٠] بها ظهرت الأسماء بعد بطونها و برزت الصفات غبّ كمونها. و هذه هي الحجاب الأعظم الّذى يعدم عنده كلّ صغير و كبير، و يستهلك لدى حضرته كلّ غنيّ و فقير. و هذه الفضاء اللايتناهى الّذي فوق العرش الّذى لا خلأ فيه ولا ملأ. و هذه سبحات وجهه الّتي لو كشفت الحجب النورانيّة والظلمانيّة، لأحرقت ما انتهى إليه بصره. [٣١] فسبحان ما أعظم قدره و أجلّ شأنه و أكرم وجهه و أرفع سلطانه. سبّوح قدّوس، ربّ السموات الأسمائيّة والأراضي الخلقيّة.

* في الثاني والثلاثين من «الصحيفة السجاديّة»، زبور آل محمد، عليهم السلام: ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفاتُ و تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ. فانظر أيّها المسكين إلى لطافة البيان، كيف أثبت الصفات واستهلكها في الذات الأحديّة. و هذا غاية بحث أصحاب الحكمة و نهاية شهود أرباب المعرفة. و في كلماتهم، عليهم السلام، إشارات ورموزات لايبلغ إلى عشر من أعشارها دقائق الحكم، ولا يصل إلى خردلة منها مشاهدة أرباب الهمم. منه عفى منه.

فيا عجباً من خفّاش يريد أن يمدح شمس الشموس الطالعة! و حرباء يصف البيضاء القاهرة الساطعة! فما أعجز القلم والبيان وأكلّ القلب واللسان! «قُل لَوكانَ البَحرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي.»[32] فكيف بمبدأ الكلمات و مصدر الآيات! فإنّ أبحر الوجود و أقلام عالم الغيب والشهود تعجز عن وصف تجلّ من تجلّياته. بهر برهانه و عظم سلطانه.

مصباح ٢٧

هذه الخلافة هي روح الخلافة المحمّديّة(ص)، و ربّها و أصلها و مبدؤها؛ منها بدأ أصل الخلافة في العوالم كلّها؛ بل أصل الخلافة والخليفة والمستخلف إليه. و هذه ظهرت، تمام الظهور، في حضرة اسم «الله» الأعظم، ربّ الحقيقة المطلقة المحمديّة(ص)، أصل الحقائق الكليّة الإلهيّة. فهي أصل الخلافة، والخلافة ظهورها؛ بل هي الظاهرة في هذه الحضرة، لاتّحاد الظاهر والمظهر؛ كما أشار إليه في الوحي الإلهي، إشارة لطيفة، بقوله تعالى: «إنّا أنزَلناهُ في لَيلَةِ القَدر.»[33] و قال شيخنا و أستاذنا في المعارف الإلهيّة، العارف الكامل، الميرزا محمدعلى الشاه‌آبادي الإصفهاني،[34] أدام الله أيّام بركاته، في أوّل مجلس تشرّفت بحضوره و سألته عن كيفيّة الوحى الإلهي، في ضمن بياناته إنّ «هاء» في قوله تبارك و تعالى: «إنّا أنزَلناهُ في لَيلَةِ القَدرِ» إشارة إلى الحقيقة الغيبيّة النازلة في بنية المحمّديّة الّتى هي حقيقة «ليلة القدر».

مصباح ٢٨

ولعلّك بعد المصابيح الماضية المستنيرة بالأنوار الإلهيّة المنوّرة لقلبك والنَفثَة الروحيّة النافخة في رَوعك، عرفت كيفيّة ارتباط هذه الخليفة الكبرى بالأسماء الحسنى والصفات العليا؛ و أنّ ارتباطها بها ارتباط افتقار و وجود، كما أنّ ارتباط هذه بها ارتباط تجلّ و ظهور؛ فإنّ الحقيقة الغيبيّة الإطلاقيّة لا ظهور لها بحسب حقيقتها،

فلابدّ لظهورها من مرآة يتجلّى فيها عكسها. فالتعيّنات الصفاتيّة والأسمائيّة مرائي انعكاس ذلك النور العظيم و محلّ ظهوره.

مصباح ٢٩

كما أنّ الصور المنعكسة في المرائي الحسّيّة تتشكّل بشكلها من الإستدارة والإستقامة، و تتلوّن بلونها من الحمرة والصفرة و غيرهما، و بحسب كدورتها وصفائها تختلف الصورة، إختلافاً بيّناً، مع أنّ تلك الإختلافات لم تكن فى ذي الصورة، و تكون بحسب اختلاف استعدادات المرائي، كذلك وجه الحضرة الغيبيّة والهويّة العمائيّة المنعكسة في المرائي الأسمائيّة والصفاتيّة مع عدم تعيّنها بنفس ذاتها لعدم ظهورها بذاتها. تتعيّن بتعيّنات الأسماء والصفات، و تتلوّن بلونها، و تتجلّى فيها بمقدار صفائها، و تظهر فيها حسب استعداداتها؛ فتكون مع «الرحيم» رحيماً، و مع «الرحمن» رحماناً، و مع «القهّار» قهّاراً، و مع «اللطيف» لطيفاً، إلى غير ذلك من الجلال والجمال.

مصباح ٣٠

إنّ الأسماء والصفات الإلهيّة في الحضرة الواحديّة، مع كونها مظهراً لهذه الحقيقة الغيبيّة والخليفة الإلهيّة و مظهرة إيّاها، حجب نوريّة عن حقيقتها، كلّ حسب درجتها؛ فهي دائماً محتجبة في الأسماء والصفات، مختفية تحت أستارها؛ فهي مشهودة بعين شهودها، ظاهرة بعين ظهورها، مع اختفائها فيها و بها، لكون المطلق باطن المقيّد و محجوباً به؛ كما أنّ النور الحسّى مع كونه مظهِراً للسطوح، غير مشاهد بحقيقتها و نفسها؛ و كما أنّ المرآة مع كونها مظهرة للصور المنعكسة فيها، محجوبة بها؛ فالصورة المرآتيّة مع كونها ظهور المرآة، مختفية فيها المرآة؛ و هي غير ظاهرة في موضع انعكاسها، مع كون الصورة هي المرآة الظاهرة بتلك الصورة. فالحقيقة الغيبيّة أيضاً مع كونها ظاهرة بنفس ظهورالأسماء، مختفية فيها و بها اختفاء المرآة في الصورة. فالأسماء والصفات من الحجب النوريّة الّتي وردت:

أنَّ لله سَبعينَ ألفَ حِجابٍ مِن نَورٍ و ظُلمَةٍ.[35] و هيهنا أسرار لارخصة في إظهارها.

مصباح ۳۱

و ممّا تلونا عليك في المصابيح السالفة تقدر على الحكومة بين العرفاء الكاملين في تحقيق حقيقة «العماء» الوارد فيها الحديث النبوي حين سئل عنه(ص): **أيْنَ كانَ رَبُّنا قَبلَ أن يخلُقَ الخَلقَ؟** قال(ص) على ما حكى عنه(ص): **كانَ في عَماءٍ.**[36]

وقد اختلفت كلمة الأصحاب فيها:

فقيل هي الحضرة «الأحديّة»، لعدم تعلّق المعرفة بها؛ فهي في حجاب الجلال.

و قيل هي «الواحديّة» و حضرةالأسماء والصفات، لأنّ «العماء» هي الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض، و هذه الحضرة واسطة بين سماء الأحديّة و أرض الكثرة.[37]

و نحن نقول: يشبه أن يكون حقيقة «العماء» هي حضرة «الفيض الأقدس» والخليفة الكبرى؛ فإنّها هي الحقيقة الّتي لايعرفها بمقامها الغيبي أحد؛ ولها الواسطة بين الحضرة الأحديّة الغيبيّة والهويّة الغير الظاهرة و حضرة الواحديّة الّتي تقع فيها الكثرة كم شئت.

و إنّما لم نحمل على الحقيقة الغيبيّة، لأنّ السؤال عن «الربّ» و هذه الحقيقة غير موصوفة بصفة؛ كما عرفت فيما مرّ عليك. ولا على الحضرة الواحديّة، لأنّها مقام اعتبارالكثرة العلميّة.

قال المحقّق القونوي[38] في مفتاح الغيب:

> «العماء» الّذى ذكره النبي، صلّى الله عليه و آله، مقامالتنزل الربّاني، و منبعث الجود الذاتي الرحماني من غيبالهويّة و حجاب عزّة الإنيّة. و في هذا «العماء» يتعيّن مرتبة النكاح الأوّل الغيبي

الأزلي، الفاتح لحضرات الأسماء الإلهيّة بالتوجّهات الذاتيّة الأزليّة.[٣٩] إنتهى

و هو و إن كان منظوراً فيه من بعض الجهات، إلاّ أنّه لايخلو من تأييد لما ذكرنا.

مصباح ٣٢

إذا تمّ ظهور عالم الأسماء والصفات و وقعت الكثرة الأسمائيّة، كم شئت، بظهورالفيض الأقدس في كسوتها، فتحت أبواب صورالأسماء الإلهيّة، حضرة الأعيان الثابتة في النشأة العلميّة، واللوازم الأسمائيّة في الحضرة الواحديّة؛ فتعيّن كل صفة بصورة، واقتضى كلّ اسم لازماً، حسب مقام ذاته، من اللطف والقهر والجلال والجمال والبساطة والتركيب والأوّليّة والآخريّة والظاهريّة والباطنيّة.

مصباح ٣٣

أوّل اسم اقتضى ذلك، هوالإسم «الله» الأعظم، ربّ العين الثابتة المحمّديّة(ص)، حضرة الجامعة لحقائق الأسمائيّة؛ فظهرت بصورة العين الثابتة المحمّديّة(ص) في النشأة العلميّة؛ فحصل الإرتباط؛ أي، ارتباط الظاهر والمظهر والروح والقالب والبطون والظهور. فالعين الثابت للإنسان الكامل أوّل ظهور في نشأة الأعيان الثابتة و مفتاح مفاتيح سائر الخزائن الإلهيّة والكنوز المختفيّة الربّانيّة بواسطة الحبّ الذاتي في الحضرة الألوهيّة.

مصباح ٣٤

ظهور سائر اللوازم الأسمائيّة في الحضرة الأعيان بتوسّط العين الثابتة الإنسانيّة؛ كما أنّ ظهور أربابها في الحضرة الأسمائيّة بتوسّط ربّها؛ أي، الإسم

«الله» الأعظم. فلهذه العين أيضاً خلافة على جميع الأعيان، ولها النفوذ على مراتبها والنزول في مقاماتها. فهي الظاهرة في صورها والسائرة في حقائقها والنازلة في منازلها. و ظهورالأعيان بتبع ظهورها، كلّ حسب مقامها بالمحيطيّة والمحاطيّة والأوّليّة والآخريّة، حسب ما يعرفه أرباب الشهود والمعارف، و يعجز عن عدّها الكتب والصحائف.

مصباح ٣٥

هذه الحضرة هي حضرة القضاء الإلهي والقدَر الربوبي؛ و فيها يختصّ كلّ صاحب مقام بمقامه و يقدّر كلّ استعداد و قبول بواسطة الوجهة الخاصّة الّتي للفيض الأقدس مع حضرة الأعيان؛ فظهور الأعيان في الحضرة العلميّة تقدير الظهور العيني في النشأة الخارجيّة؛ والظهور في العين حسب حصول أوقاتها و شرائطها.

مصباح ٣٦

فالآن لك أن تعرف، بإذن الله و حسن توفيقه، حقيقة الحديث الوارد في جامع الكافي من طريق شيخ المحدّثين، ثقة الإسلام، محمّد بن يعقوب الكليني، [٤٠] رضوان الله عليه، في باب «البداء»، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال:

> **إنّ لله عِلْمَين: عِلمٌ مكنونٌ مَخزونٌ لا يَعلَمُهُ إلاّ هُوَ؛ مِن ذلِكَ يكُونُ البَداءُ. وَ عِلمٌ عَلَّمَهُ مَلائكَتَهُ وَ رُسُلَهُ وَأنبياءَهُ فَنَحنُ نعلَمُهُ.** [٤١]

صدق وليّ الله. فإنّ منشأ «البداء» هي حضرة الأعيان الّتي لا يعلمها إلاّ هو. والإطّلاع على العين الثابتة الّذي يتّفق لبعض الأولياء، كالإنسان الكامل، يعدّ من العلم الربوبي، دون علم الأنبياء والرسل؛ كما ورد في العلم الغيبي أنّه يعلم الغيب: **«مَن ارتَضَى مِن رَسُولٍ»**[٤٢] وقال أبوجعفر، عليه السلام: **وَالله، مُحَمَّدٌ مِمَّن ارتَضَاه.** [٤٣]

و «البداء» بحسب النشأة العينيّة و إن كانت في الملكوت ـ كما هوالمحقّق لدى الحكماء المحقّقين ـ إلاّ أنّ منشأه هي الحضرة العلميّة. فما وقع من بعض المحقّقين، من شرّاح الكافي، [٤٤] من أن البداء ليس منشأه من عنده، بل ولا من عندالخلق الأوّل؛ بل إنّما ينشأ فى الخلق الثاني، بزعم لزوم الجهل على العالم على الإطلاق، من ضيق الخناق. نعم، لا مضايقة لكون ظهورالبداء بالمعنى الّذي ذكروا في الخلق الثاني؛ ولكنّ المنشأ الذي منه نشأ البداء هو ما عرفت.

مصباح ٣٧

و من تلك العلوم الّتي تنكشف على قلبك بالإطّلاع على المصابيح الماضية يظهر سرّ من أسرار «القَدَر». فإنّ القوم قد يقولون فيه أقوالاً لا ترضى، و يذهب كلّ من مذهب لا يرتضى. وقد ورد عن أهل بيت العصمة خلاف ما توهّموا، و نقضت أحاديث المعصومين، عليهم السلام، ما غزلوا. كما في كتاب التوحيد* لشيخنا، صدوق الطائفة، [٤٥] رضوان الله عليه، عن الأصبغ [بن] نُباتة، قال قال أمير المؤمنين، عليه السلام، في القدر:

> ألا، إنَّ القَدَرَ سِرٌّ مِن سِرِّالله و سِترٌ مِن سِترِالله؛ وَحِرزٌ مِن حِرزِالله؛ مَرفوعٌ في حِجابِالله؛ مَطوِيٌّ عَن خَلقِالله؛ مَختُومٌ بِخاتَمِ الله؛ سابِقٌ في عِلمِ الله؛ وَضَعَ الله العِبادَ عَن علمِهِ، وَرَفَعَهُ فَوقَ شَهاداتِهِم وَمَبلَغَ عُقُولِهِم؛ لأنَّهم لايَنالُونَه بِحَقيقَةِ الرَبّانيَّةِ، وَلا بِقُدرَةِ الصَمَدانيَّةِ؛ وَلا بِعَظَمَةِ النُورانيَّةِ، وَلا بِعِزَّةِ الوَحدانيَّةِ؛ لأنَّهُ بَحرٌ زاخِرٌ خالِصٌ لله تَعالى؛ عُمقُهُ ما بَينَ السَّماءِ وَالأرضِ؛ عَرضُه ما بَينَ المَشرِقِ وَالمَغرِبِ؛ أسوَدُ كَالَّليلِ الدّامِسِ؛ كَثيرُ الحَيّاتِ وَالحِيتانِ؛ يَعلُو مَرَّةً وَيَسفُلُ أُخرى؛ في قَعرِهِ شَمسٌ تُضيءُ؛ لايَنبَغي أن يَطَّلِعَ إلَيهَا إلّاالله الواحدُالفَردُ؛ فَمَن تَطَلَّعَ إليها، فَقَد ضادَّالله، عَزَّوَجَلَّ، في حُكْمِهِ، وَنازَعَهُ في سُلطانِهِ، وَكَشَفَ عَن سِترِهِ وَسِرِّهِ، وَباءَ بِغَضَبٍ مِنَ الله، وَمَأويهُ جَهَنَّمُ وَ بِئسَ المَصيرُ. [٤٦]

صدق ولي الله. ولعمر الحبيب، إنّ في هذا الحديث الّذي صدر من

مصدرالعلم والمعرفة أسراراً لايبلغ عشراً من أعشارها عقول أصحاب العرفان، فضلاً عن أنظارنا القاصرة و أفكارنا الفاترة! و مع ذلك شاهد عدل على صدق مقالتنا، وكفى به شهيداً؛ ودليل متقن على كثير مما تلونا عليك وسنتلومن ذي قبل، إن شاء الله؛ و كفي به دليلاً. فاعتبر بعين البصيرة.

ولقد خرجنا عن طورالرسالة، لكن كلام الحبيب جرّ كلامنا؛ فليعذرني الإخوان. فلنرجع إلى المقصود.

مصباح ٣٨

إعلم، أنّ النسبة بين العين الثابتة للإنسان الكامل و بين سائر الأعيان في الحضرة الأعيان، كالنسبة بين الإسم «الله» الأعظم في الحضرة الواحديّة و سائر الأسماء فى كلتا جهتيه؛ أعنى جهة غيبه، المعبّر عنها بـ «الفيض الأقدس»؛ وجهة ظهوره، المعبّر عنها بـ «الإسم الله الأعظم»، و مقام «الألوهيّة» و حضرة «الواحديّة»، و «الجمع». فكما أنّه بجهة غيبه لايظهر في مرآة ولا يتعيّن بتعيّن، و بجهة الأخرى تظهر في جميع المراتب الأسمائيّة وينعكس شعاع نوره في مرائيها، و ظهور سائر الأسماء تبع ظهوره، كذلك العين الثابت للإنسان الكامل بجهته الجمعيّة الإجماليّة المنتسبة إلى حضرة الجمعيّة لايظهر فى صورالأعيان. فهو بهذه الجهة غيب؛ و بجهته الأخرى ظاهر في صورالأعيان، في كلّ بحسب استعداده و مقامه و صفاء مرآته و كدورته.

* و في ذلك الكتاب الشريف أيضاً عن عليّ بن موسى الرضا، عليه السلام، قال قال رسول الله، صلّى الله عليه وآله: إنّ الله، عَزّ وَجَلّ، قَدّرَ المَقاديرَ وَ دَبّرَ التّدبيرَ قَبلَ آدَمَ [خ: العالم] بِألفَى عامٍ. هذا؛ وليست هذه الرسالة موضوعة لتحقيق ذلك؛ و لعلّ التوفيق يساعد لتفريد رسالة فيه، إن شاء الله.

مصباح ۳۹

قال القيصري[۴۷] في مقدّمات شرح فصوص الحكم :

الماهيّات هي الصور الكليّة الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّة، تعيناً أوّلياً. و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس والتجليّ الأوّل، بواسطة الحبّ الذاتي و طلب مفاتيح الغيب الّتي لا يعلمها إلاّ هو ظهورها و كمالها. فإنّ الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض «الأقدس» و «المقدّس». و بالأوّل يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصليّة في العلم. و بالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها. و إليه أشار الشيخ بقوله: «والقابل لايكون إلاّ من فيضه الأقدس.»[۴۸] إنتهى.

مصباح ۴۰

قد عرفت في المصابيح السالفة أنّ التجلّي الأوّل بالفيض الأقدس هوالظهور بالإسم «الله» الأعظم في الحضرة الواحديّة قبل أن يكون للأعيان عين و أثر.

و أمّا الأعيان الثابتة فتحصل بالتجلّي الثاني للفيض الأقدس؛ و هوالتجلّي بالألوهيّة في الحضرة العلميّة. و مفاتيح الغيب الّتى لا يعلمها إلاّ هو في تلك المرتبة، هي الأسماء والصفات الّتي هي حاصلة للحضرة «العنديّة».

فالفيض الأقدس لايتجلّى بلاتوسّط في حضرة الأعيان؛ بل بتوسّط الإسم «الله»؛ و إن كان متّحداً معه، إلاّ أنّ الجهات لابدّ و أن تنظر؛ كما صحّ عن أولياء الحكمة: لولا الحيثيّات لبطلت الحكمة.

و أمّا قول الشيخ: **والقابل لايكون إلاّ من فيضه الأقدس.**[۴۹] باعتبار أنّ الكلّ منه؛ لا أنّ الأعيان تحصل بتجلّيه الأولى. هذا؛ و إن كان لكلام هذا الشارح أيضاً وجه صحّة.

مصباح ۴۱

عين الثابت للإنسان الكامل خليفة الله الأعظم في الظهور بمرتبة الجامعيّة، و إظهار الصور الأسمائيّة في النشأة العلميّة؛ فإنّ الإسم الأعظم لاستجماعه الجلال والجمال والظهور والبطون لايمكن أن يتجلّى بمقامه الجمعي لعين من الأعيان، لضيق المرآة و كدورتها وسعة وجه المرئي و صفائها؛ فلابدّ من مرآة تناسب وجه المرئي و يمكن أن ينعكس نوره فيها حتى يظهر عالم القضاء الإلهي. ولولا العين الثابت الإنساني، لما يظهر عين من الأعيان الثابتة؛ ولولا ظهور، لما ظهر عين من الأعيان الخارجيّة، ولا ينفتح أبواب الرحمة الإلهيّة. فبالعين الثابتة الإنسانيّة اتّصل الأوّل بالآخر، و ارتبط الآخر بالأوّل؛ فهي مع كلّ الأعيان، معيّة قيّوميّة.

مصباح ۴۲

إيّاك، ثمّ إيّاك، والله حفيظك في أوليٰك و أخراك، أن تتبّع ما تشابه من كلمات العرفاء السالكين و بيانات الأولياء الكاملين، فتظنّ أنّ في الحضرة الأعيان والأسماء تكثّراً؛ أو تغيّراً؛ أو تميّزاً؛ أو مرآة و مرئيّاً؛ أو وجود شي ء من الأشياء؛ أو حصول حقيقة من الحقائق؛ أو خبراً من عين من الأعيان؛ أو أثراً من اسم من الأسماء على النحو الّذى في الممكن؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فإنّ اتّباع المتشابهات من كلماتهم من غير التجسّس لمغزى مرامهم والتفتيش البالغ لحقيقة مقاصدهم عند وليّ مرشد يرشدك إليها يوجب الخروج عن طور التوحيد الّذى هو قرّة أعين أهل المعرفة والأولياء، والإلحاد بأسماء الله الّتي هي كعبة قلوب السالكين والعرفاء.

مصباح ۴۳

فالآن وجب عليّ بحكم الأخوّة الإيمانيّة أن نشير إجمالاً إلى مرامهم.
فاعلم، أن الذات الإلهيّة لمّا كانت تامّة فوق التمام، بسيطة فوق البساطة،

فهي كلّ الأشياء بوجه بسيط إجماليّ، منزّه عن قاطبة الكثرات الخارجيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة؛ فهي كلّ الأشياء و ليس بشيء منها. و هذه قاعدة ثابتة في مسفورات أصحاب الحكمة المتعالية؛ مبرهنة في الفلسفة الإلهيّة؛ مكشوفة ذوقاً عند أصحاب القلوب و أرباب المعرفة؛ مسدّدة بالآيات القرآنيّة؛ مؤيّدة بالأحاديث المرويّة.

فالعرفاء الكمّل لمّا شهدوا ذلك ذوقاً و وجدوا شهوداً، وضعوا لما شهدوا اصطلاحات و صنعوا لما وجدوا عبارات، لجلب قلوب المتعلّمين إلى عالم الذكر الحكيم، و تنبيه الغافلين و تيقيظ الراقدين، لكمال رأفتهم بهم و رحمتهم عليهم؛ و إلّا فالمشاهدات العرفانيّة والذوقيّات الوجدانيّة غير ممكن الإظهار بالحقيقة؛ والإصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلّمين طريق الصواب، وللكاملين حجاب في حجاب.

و أوصيك، أيّها الأخ الأعزّ، أن لا تسوء الظنّ بهؤلاء العرفاء والحكماء الّذين كثير منهم من خلّص شيعة عليّ بن أبى طالب و أولاده المعصومين، عليهم السلام، و سلّاك طريقتهم والمتمسّكين بولايتهم. و إيّاك أن تقول عليهم قولاً منكراً، أو تسمع إلى ما قيل في حقّهم، فتقع فيما تقع.

ولا يمكن الإطّلاع على حقيقة مقاصدهم بمجرّد مطالعة كتبهم من غير الرجوع إلى أهل اصطلاحهم؛ فإنّ لكلّ قوم لساناً و لكلّ طريقة تبياناً. ولولا مخافة التطويل والخروج عن المنظور الأصيل، لذكرت من أقوالهم مايحصل لك اليقين على ما ادّعيناه والإطمينان بما تلوناه؛ لكنّ الإطالة خروج عن طورالرسالة. فلنعد إلى المقصود الّذى كنّا فيه.

مصباح ۴۴

هذه الخلافة التى سمعت مقامها و قدرها و منزلها، هي حقيقة «الولاية». فإنّ الولاية هي القرب، أو المحبوبيّة، أو التصرّف، أو الربوبيّة، أو النيابة. و كلّها حقّ هذه الحقيقة، و سائر المراتب ظلّ و فيء لها، و هي ربّ الولاية العلويّة(ع) الّتي هي متّحدة مع حقيقة الخلافة المحمّديّة(ص) في النشأة الأمر والخلق؛ كما سيأتي بيانها، إن شاء الله.

مصباح ۴۵

حقيقة الخلافة والولاية بمقامهما الغيبيّة الّتى لايتعيّن بتعيّن ولا يتّصف بصفة ولا يظهر في مرآة لايكون لهما هيئة روحانيّة أصلاً. و أمّا بمقام ظهورهما في صورالأسماء والصفات و انعكاس نورهما في مرائي التعيّنات، هما على هيئة كرات محيطة بعضها على بعض.

ولكنّ الأمر في الكرات الإلهيّة والروحانيّة على عكس الكرات الحسّيّة: فإنّ الكرات الحسّيّة قد أحاط محيطها على مركزها، و في الكرات الإلهيّة والروحانيّة أحاط مركزها على محيطها؛ بل المحيط فيها عين المركز باعتبار. والفرق بين الكرات الإلهيّة والروحانيّة أنّ الأولى كانت مُصمَتَة؛ والثانية مجوّفة بالتجويف الإمكاني. و مع كون الكرات الإلهيّة مصمتة، كانت إحاطتها بالكرات المحاطة الإلهيّة والنازلة الروحانيّة أتمّ.

مصباح ۴۶

لاتتوهّمن أنّ الإحاطة في تلك الكرات كالإحاطة في الكرات الحسّيّة من كون بعضها في جوف بعض و تماسّ سطوح بعضها بسطوح بعض. فإنّ ذلك توهّم فاسد و ظنّ باطل. فاخرج عن هذا السجن واترك دارالحسّ والوهم؛ وارق إلى عالم الروحانيّات؛ وابعث نفسك عن هذه‌القبور الهالك سكّانها، الظالم أهلها:

«تو را ز كنگرهٔ عرش مى‌زنند صفير   ندانمت كه در اين دامگه چه افتاد ست»[۵۰]

مصباح ۴۷

قد وقع في كلام معلّم الصناعة، الحكيم أرسطاطاليس،[۵۱] أنّ الحقائق البسيطة على هيئة استدارة حقيقيّة. و برهن عليه‌العارف الجليل، قاضي سعيد القمي،[۵۲] رضوان‌الله عليه. قال في البوارق الملكوتية:

الحقائق البسيطة، سواء كانت عقلية أو غيرها، تقتضي بذاتها الإستدارة الحقيقيّة، على حسب سعة الدرجة وضيقها؛ و كلّ يعمل على شاكلته. و ذلك لأنّ نسبتها إلى ما دونها ممّا في حيطتها لا يختلف بجهة دون جهة؛ فلوكان غير مستديرة، لاختلفت النسبة. (هذا خلف) لايمكن. [٥٣] إنتهى.

و هذا مرقاة لفهم حقائق الأسماء الإلهيّة، و إن كان الفرق بينهما ثابتاً؛ كما أشرنا إليه.

هذا الّذي أشرنا إليه أنموذج لأرباب الأسرار. و إيّاك و أن تهتك سترها عندالأغيار.

مصباح ۴۸

إنّ النبوّة الحقيقيّة المطلقة، هي أظهار ما في غيب الغيوب في الحضرة الواحديّة حسب استعدادات المظاهر بحسب التعليم الحقيقي والإنباء الذاتي. فالنبوّة مقام ظهورالخلافة والولاية؛ و هما مقام بطونها.

مصباح ۴۹

إنّ الإنباء والتعليم بحسب نشآت الوجود و مقامات الغيب و الشهود مختلف المراتب؛ فإنّ لكلّ قوم لساناً: و ما أرسل رسول إلّا بلسان قومه. [٥۴] فلهما مراتب شتّى تجمعها حقيقة الإنباء والتعليم.

فمرتبة منهما ما وقع لأصحاب سجن الطبيعة و أرباب القبور المظلمة في عالم الطبيعة.

و مرتبة منهما ما وقع لأهل السرّ من الروحانييّن والملائكة المقرّبين. كما سيأتي، إن شاء الله، ذكرها. و في الرواية: **سَبَّحنا، فسَبَّحَتِ الملائِكةُ؛ هَلَّلنا، فهلَّلَتِ الملائِكةُ.** إلى غير ذلك من فقرات الرواية الآتی ذكرها، إن شاء الله، في «المشكاة»

الثانية. [٥٥] و من ذلك تعليم أبينا، آدم، عليه السلام.
و مرتبة منهما ما وقع للحقيقة الإطلاقيّة من حضرة الإسم الأعظم، ربّ الإنسان الكامل.
و مرتبة منهما ما وقع للأعيان الثابتة من حضرة العين الثابت المحمّدي (ص).
و مرتبة عالية منهما ما وقع لحضرة الأسماء في مقام الواحديّة والنشأة العلميّة الجمعيّة من حضرة الإسم «الله» الأعظم بمقامه الظهوري. و فوق ذلك لايكون إنباء و ظهور؛ بل بطون و كمون.

مصباح ٥٠

هل بلغك من تضاعيف إشارات الأولياء، عليهم السلام، و كلمات العرفاء، رضي الله عنهم، أنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعاني و حقائقها؟ و هل تدبّرت في ذلك؟ و لعمري، أنّ التدبّر فيه من مصاديق قوله (ع): تَفَكُّرُ سَاعَةٍ خَيرٌ مِن عِبادَةِ سِتّينَ سَنَةً. [٥٦] فإنّه مفتاح مفاتيح المعرفة و أصل أصول فهم الأسرار القرآنيّة. و من ثمرات ذلك التدبّر كشف حقيقة الإنباء والتعليم في النشآت والعوالم. فإنّ التعاليم والإنباآت في عالم الروحانيّات و عالم الأسماء والصفات غير ماهو شاهد عندنا، أصحاب السجون والقيود وجهنام الطبيعة و أهل الحجاب عن أسرار الوجود.
فاخرج نفسك أيّها الكاتب الغير المجاهد والمطرود والملعون المعاند عن هذا السجن المظلم؛ وابعثها عن ذاك القبر الموحش؛ وقل: اللّهمّ، يا باعث من في القبور، و يا ناشر يوم النشور، ابعث قلوبنا عن هذه القبور الداثرة، و ارحل راحلتنا عن تلك القرية الظالمة، لنشاهد من أنوار معرفتك، و تسمع قلوبنا أنباء نبيّك في النشأة القلبيّة، لئلّا يكون حظّنا من نبوّته (ص) فقط حفظ دمائنا و أموالنا بإجراء الكلمة على اللسان، ولا من أحكامه الإجزاء الفقهي والوفاق الصوري، ولا من كتابه جودة القراءة و تعلّم تجويده، فنكون ممّن قال تعالى فيهم: «وَ عَلَى سَمعِهِم وَ عَلَى أبصارِهِم غِشاوَةٌ.» [٥٧] و قال تعالى: «فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ» [٥٨] و قال تعالى: «وَ إن مِنهُم لَفَرِيقاً يَلوُونَ ألسِنَتَهُم بالكِتابِ...» الآيه. [٥٩]

مصباح ٥١

هل قرأت كتاب نفسك و تدبّرت في تلك الآية العظيمة الّتى جعلها الله مرقاة لمعرفته و معرفة أسمائه و صفاته؟ فانظر ماذا ترى من إنباء حقيقتك الغيبيّة فى عقلك البسيط بالحضور البسيط الإجمالي، و في عقلك التفصيلي بالحضور التفصيلي، و في ملكوت نفسك بالتجلّي المثالي والملكوتي؛ ثم يتنزّل الأمر بتوسّط الملائكة الأرضيّة إلى عالم الملك. و إن شئت قلت: بظهور جبروتك في الملكوت، والملكوت في الملك، فتظهر بالصوت واللفظ في النشأة الظاهرة الملكيّة. هل الإنباء والإظهار في تلك النشآت والمراحل و هذه العوالم والمنازل بنهج واحد و طريق فارد؟

مصباح ٥٢

و بعد تلك القراءة و ذاك التدبّر، فارقِ إلى مشاهدة أهل العرفان و منزل أصحاب الإيمان من عرفان حقيقة الإنباء الّتي في عالم الأسماء الّتي كانت كلامنا هيهنا فيها.

فاعلم، أنّ الإنباء في تلك الحضرة هو إظهارالحقائق المستكنّة في الهويّة الغيبيّة على المرائي المصيقلة المستعدّة، لانعكاس الوجه الغيبي فيها حسب استعداداتها النازلة من حضرة الغيب بهذا الفيض الأقدس. فالإسم «الله» الأعظم، أي مقام ظهور حضرة الفيض الأقدس والخليفة الكبرى والوليّ المطلق، هوالنبيّ المطلق المتكلّم على الأسماء والصفات بمقام تكلّمه الذاتي في الحضرة الواحديّة، و إن لم يطلق عليه اسم «النبي» ولا يجري على الله تعالى اسم غيرالأسماء الّتي وردت في لسان الشريعة: فإنّ أسماء الله توقيفيّة.

مصباح ٥٣

إنّ كلاًّ من الأسماء الإلهيّة في الحضرة الواحديّة يقتضي إظهار كماله الذاتي

المستكنّ فيه و في مسمّاه على الإطلاق؛ أي، و إن حجبت اقتضاآت سائرالأسماء تحت ظهوره: فالجمال يقتضي ظهورالجمال المطلق، والحكم على الجلال و اختفاءه فيه. والجلال يقتضي بطون الجمال تحت قهره. و كذا سائرالأسماء الإلهيّة.

والحكم الإلهي يقتضي العدل بينهما، و ظهور كلّ واحد حسب اقتضاء العدل؛ فتجلّى الإسم «الله» الأعظم الحاكم المطلق على الأسماء، كلّها، باسمى «الحكم العدل». فحكم بالعدل بينها. فعدل الأمر الإلهي وجرت سنّةالله الّتى لاتبديل لها و تمّ الأمر و قضى و أمضى. و هذا هوالحكم العدل؛ و ذاك هوالإختصام في الملأ الأعلى الّذى جرى في لسان بعض العرفاء؛ وسيأتي، إن شاءالله، ذكره في مقامه.

مصباح ٥٤

فقد ظهر لك أنّ شأن النبي (ص) في كلّ نشأة من النشآت و عالم من العوالم حفظ الحدود الإلهيّة والمنع عن الخروج عن حدّالإعتدال والزجر عن مقتضى الطبيعة، أي إطلاقها، لا على الإطلاق. فإنّ المنع على الإطلاق خروج عن طورالحكمة و قسر في الطبيعة، و خلاف العدل في القضيّة؛ و هو خلاف النظام الأتمّ والسنّة الجارية.

فالنبي (ص) هوالظاهر باسمى «الحكم العدل» لمنع إطلاق الطبيعة، والدعوة إلى العدل في القضيّة. و خليفته مظهره و مظهر صفاته. و هذا أحد معاني قوله(ع) في حديث الكافي[٦٠] والتوحيد[٦١]: و أُولى الأَمرِ بِالمَعروفِ والعَدلِ والإحسانِ. أى اعرفوهم بكذا. إلّا أنّ في الكافي: بالأمر بالمعروف.

و ليس هيهنا مقام تحقيق معنى الحديث. وقد أشبعت الكلام المشايخ العظام، رضوان الله عليهم، فيه[٦٢] بما لا مزيد عليه.* ولنا فيه التحقيق الرشيق؛ ولعلّ بعضه يستفاد ممّا مرّ عليك من المصابيح النوريّة.

* والحديث فى الكافي عن أبى عبدالله (ع)، قال قال أمير المؤمنين (ع): إعرِفوا الله بالله، والرسولَ بالرسالةِ، و أُولى الأَمرِ بالأَمرِ بالمعروفِ والعدلِ والإحسانِ. و فى التوحيد كذلك؛ إلّا أنّه ليس فيه لفظ الأمر. وقد تصدّى لشرحه جملة من

مصباح ۵۵

قال كمال‌الدين عبدالرزّاق الكاشاني[۶۳] في مقدّمات شرحه على قصيدة ابن فارض ما هذا لفظه:

> «النبوّة» بمعنى الإنباء؛ و «النبيّ» هوالمنبئ عن ذات‌الله و صفاته و أسمائه و أحكامه و مراداته. والإنباء الحقيقي الذاتي الأوّلي ليس إلا للروح الأعظم الّذي بعثه‌الله تعالى إلى النفس الكليّة أوّلاً، ثم إلى النفوس الجزئيّة ثانياً، لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحديّة والصفات الأزليّة والأسماء الإلهيّة والأحكام القديمة والمرادات الحسّيّة.[۶۴]

إنتهى كلامه.

مصباح ۵۶

هذا غاية بلوغهم في حقيقة النبوّة؛ بل الخلافة والولاية أيضاً. كما يظهر بالمراجعة إلى مسفوراتهم والمداقّة لمسطوراتهم. و أنت بحمدالله و حسن توفيقه بعد استنارة قلبك بالمصابيح النوريّة و استضائة سرّك بالحقائق الإيمانيّة، تجلّى حقيقة الخلافة و رفيقها لطور قلبك؛ فصرت مغشيّاً عليه بالغشوة الغيبيّة الروحانيّة، فأحييت بالحياة السر مديّة الأبديّة. فلك أن تقول لهذا العارف الجليل و أمثاله: أيّها السالك طريق المعرفة، إن النبوّة الّتي وصفتها بانّها الحقيقي الذاتي الأوّلي ظلّ النبوّة الّتي في الحضرة الأعيان الّتى هي ظلّ النبوّة الحقّة الحقيقيّة في الحضرة الواحديّة، أي حضرة‌الإسم «الله» الأعظم المبعوث على‌الأسماء في النشأة الواحديّة المنبئ عن الحضرة الأحديّة الغيبيّة بلسانه الإلهي والتكلّم الذاتي؛ و نبوّة نبيّنا، صلّى الله عليه و آله، بحسب الباطن مظهرها؛ و بنشأتها الظاهرة مظهر بطون نبوّته. كما سيأتى، إن شاء‌الله، بيانها.

المشايخ كالصدوق والكليني و صدرالمتألهين (قده) والمحدّث الكاشاني و قاضي سعيدالقمي، رضوان‌الله عليهم. منه دامت أيام إفاضاته.

و أما قوله: لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحديّة ... إلى آخره، فمجمل المراد يمكن تطبيقه على التحقيق الحقّ الّذي قد أشرنا سابقاً إليه في حجاب الرمز. و هو ارتباط غيب الهويّة مع كلّ شيء بالوجهة الخاصة من دون وساطة. و بقاؤه تحت الأستار أولى، و ترك التكلّم في تلك الحقائق أسنى. فلنغمض العين عنه، و نشرع في الطور الآخر، بتوفيق الله تعالى و حسن تأييده.

المشكاة الثانية

فيما يلقى إليك من بعض أسرار الخلافة والولاية والنبوّة في النشأة العينيّة و عالمى «الأمر» و «الخلق»، رمزاً من وراء الحجاب بلسان أهل القلوب من أحباب و أرباب السلوك من أولي الأذواق والألباب. و فيها أنوار إلهيّة تبزغ من مصابيح غيبيّة، تشير إلى أسرار ربوبيّة.

المصباح الأوّل

فيما استنار القلب من نفحات عالم الأمر من ناحية النَفَس الرحماني، طبقاً لذوق من ذاق رحيق الهداية من كأس الولاية و دخل مدينة العلم والمعرفة من بابها[٦٥] بعد الإستيذان من أربابها. و فيها «أنوار» تشير إلى أسرار.

نور ١

قد استنار قلبك من الأنوار الطالعة من «المشكاة» الأولى أنّ اسم «الله» الأعظم هو أحديّة جمع الحقائق الأسمائيّة الجلاليّة والجماليّة واللطفيّة والقهريّة؛ لا فرق بينه و بين المقام الغيبى والنور الأقرب إلاّ بالظهور والبطون والبروز والكمون. و هو كلّ الأسماء بالوحدة الجمعيّة والبساطة الأحديّة المنزّهة عن الكثرة والمقدّسة عن اعتبار و حيثيّة. كما استضاء رَوعُك بالإشراقات الملكوتيّة أنّ الهويّة الغيبيّة لا تظهر في عالم من العوالم ولا ينعكس نورها في مرآة من المرائي إلاّ من وراء الحجاب.

فاعلم الآن، إن كنت ممّن «ألقى السمع و هو شهيد.»[٦٦] أنّ الذات مع تعيّن من التعيّنات الأسمائيّة منشأ لظهور عالم مناسب لذلك التعيّن. كتعيّنها باسم «الرحمن» لبسط الوجود؛ و باسم «الرحيم» لبسط كمال الوجود؛ و باسم «العليم» لظهور العوالم العقليّة؛ و باسم «القدير» لبسط عوالم الملكوت. و لأنّ الإسم هوالذات مع التعيّن الّذي صار منشأ لظهور عالم من العوالم، أوحقيقة من الحقائق، صارت أسماء الله توقيفيّة؛ فإنّ العلم بذلك علم إلهي، لا يحصل إلاّ لمن يكون من أصحاب الوحي و أرباب التنزيل.

نور ٢

بل نرجع و نقول: إنّ كلّ فاعل من الفواعل في كلّ عالم من العوالم لايكون بحسب ذاته بذاته منشأ لأثر من الآثار وظهور في النشآت عند أولى الأبصار. فإنّ ذاته بذاته في حجاب الصفات و غيب الأسماء والملكات، لايظهر إلاّ من وراء الحجاب؛ و تأثيراته من التعيّنات الأسمائيّة، لابذاته. و تحت ذلك سرّ لا طاقة لإظهاره؛ و بالحري أن نضع تحت أستاره.

نور ٣

لمّا تعلّق الحبّ الذاتي بشهود الذات في مرآة الصفات، أظهر عالم الصفات؛

و تجلّى، بالتجلّي الذاتي، في الحضرة الواحديّة في مرآة جامعة أوّلاً؛ و في مرائي أخرى بعدها، على ترتيب استحقاقاتها و سعة المرآة وضيقها.

و بعد ذلك تعلّق الحبّ برؤيتها في العين؛ فتجلّى في المرائي الخلقيّة من وراء الحجب الأسمائيّة، فأظهر العوالم على الترتيب المنظّم؛ و ظهر في المرائي، على التنسيق المنسّق في المرآة الأتمّ الأعظم بالإسم الأعظم أوّلاً؛ و في المرائي الأخرى بعدها، على ترتيبها الوجودي من الملائكة المقرّبين و البُهم الصافّين إلى أخيرة عوالم الملك والشهود، نازلاً من الصعود.

نور ۴

أوّل من فلق الصبح الأزل و تجلّى على الآخر بعدالأوّل و خرق أستارالأسرار هوالمشيئة المطلقة والظهور الغير المتعيّن الّتي يعبّر عنها تارة بـ «الفيض المقدّس»، لتقدّسها عن الإمكان ولواحقه والكثرة و توابعها؛ و أخرى بـ «الوجود المنبسط»، لانبساطها على هياكل سمٰوات الأرواح و أراضي الأشباح؛ و ثالثة بـ «النَفَس الرحماني» والنفخ الربوبي؛ وبمقام «الرحمانيّة» و «الرحيميّة»، وبمقام «القيّوميّة»، و بـ «حضرةالعماء» و بـ «الحجاب الأقرب»، و بـ «الهيولى الأولى»، و بـ «البرزخيّة الكبرى»، و بمقام «التدلّي»، وبمقام «أو أدنى» ـ و إن كان ذلك المقام عندنا غيرها، بل ذاك ليس بمقام أصلاً ـ و بمقام «المحمّديّة»، و «علويّة» على (ع)؛ كلّ على حسب مقام و مورد (عباراتنا شتّى. . .)[۶۷] إلى غير ذلك من الإصطلاحات والعبارات والإشارات، حسب المراتب والمقامات.

نور ۵

إنّ للمشيئة المطلقة مقامين: مقام اللاتعيّن والوحدة، لا الظهور بالوحدة؛ و مقام الكثرة والتعيّن بصورة «الخلق» و «الأمر».

و هي بمقامها الأوّل مرتبطة بحضرة الغيب؛ أي، الفيض الأقدس. ولا ظهور

لها بذلك المقام.

و بمقامها الثاني ظهور كلّ الأشياء؛ بل هي الأشياء كلّها أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

نور ۶

إنّ الحضرة المشيئة لكونها ظهوراً لحضرة الجمع تجمع كلّ الأسماء والصفات بأحديّة الجمع. و هذه مقام تجلّي العلمي في نشأة الظهور والعين: فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السموات والأرضين.[۶۸]

فكلّ مراتب الوجود مقام «العلم» و «القدرة» و «الإرادة» و غيرها من الأسماء والصفات. بل كلّ المراتب من أسماء الحقّ. فهو مع تقدّسه ظاهر في الأشياء كلّها؛ و مع ظهوره مقدّس عنها جلّها. فالعالم مجلس حضور الحق والموجودات حضّار مجلسه.

نور ۷

قال شيخنا العارف الكامل، الشاه‌آبادي، أدام الله ظلّه الظليل على رؤوس مريديه و مستفيديه، إنّ مخالفة موسى، على نبيّنا و آله و عليه السلام، عن خضر(ع) في الموارد الثلاثة،[۶۹] مع عهده بأن لا يسأل عنه، لحفظ حضور الحقّ. فإنّ المعاصي هتك مجلس الحقّ والأنبياء، عليهم السلام، مأمورون بحفظ الحضور. و حيث رأى موسى (ع) أنّ خضراً(ع) ارتكب ما بظاهره ينافي مجلس الحضور، نسي ما عاهد معه و حفظ الحضرة. و كان خضر النبي لقوّة مقام ولايته و سلوكه يرى ما لا يرى موسى (ع). فموسى (ع) حفظ الحضرة، و خضر(ع) الحاضر. و بين المقامين فرق جليّ، يعرفه الراسخون في المعرفة.

نور ۸

حضرة المشيئة المطلقة لفنائها في الذات الأحديّة و اندكاكها في الحضرة

الألوهيّة و استهلاكها تحت سطوع نورالربوبيّة، لا حكم لها في نفسها؛ بل لا نفسيّة لها أصلاً. فهي ظهورالذات الأحدي في هياكل الممكنات على قدر استحقاقها؛ و بروز الجمال السرمدي في مرآة الكائنات على قدر صفائها. و بها يكسو كسوةالإمكان و يتلبّس بلباس الأكوان؛ فظهر، و استتر، و برز، و ضمر، و تجرّد، و تمثّل، و توحّد، و تكثّر.

فلقد أشار إلى ذلك، بكمال اللطافة، و أرمز، حق الرمز، بقوله تعالى: «الله نورُالسَّمَواتِ والأَرضِ.»[70] فانظر بكمال المعرفة سرّها، و تدبّر طورها و غورها، كيف بيّن الحقيقة بألطف بيان و أعذب تبيان، بحيث لايتوحش عنها الأذهان القاسية ولا ينبو عنها الطباع الغير المستقيمة، مع إظهارها لأهل الحقيقة والمعرفة و بيانها، بأتمّ بيان، لأصحاب القلوب والأرواح الصافية. فقال: إنّه تعالى ظهورالسموات والأرض. أي، عالم الغيب والشهادة، والأرواح والأشباح. فهو تعالى بكمال تقدّسه ظاهر في مرائيها؛ و ظهورها هو ظهوره تعالى. فانظر كيف مثّل نوره بالمصباح المجلُوّ من خلف الزجاجة الرقيقة على البساط.

ولعمري إنّ فيها رموزاً على حقائق يعجز عن ذكرها البيان و يكلّ عنه اللسان. و ليست هذه الرسالة موضوعة لذلك؛ فالأولى الكشح عنها و إيكال الأمر إلى أهلها.

نور ٩

و أنت بما تلونا عليك من البيان و رفعنا الحجب عن بصيرتك بالعيان تقدر، بحمدالله القادر المنّان، على توفيق كلمات أصحاب الكشف والمعرفة الذوقي، و أرباب الحكمة والطريق البرهاني. ألا، و إنّها غير متخالف الحقيقة، و إن كان القائل بها متفاوت الطريقة. فإنّ السلوك إلى الله بعدد أنفاس الخلائق،[71] و إن كان المقصد هوالله الخالق. حيث قال الطائفة الأولى في ذلك المقام إنّه، تعالى قدسه، ظهر في مرائي التعيّنات و ملابس المخلوقات، و مجلى الحقائق و مهبط الرقائق؛ كما قال تعالى: «هُوَالَّذي في السَّماءِ إلهٌ و في الأَرضِ إلهٌ.»[72] و عن النبي، صلّى الله عليه و آله و سلم: لَو دُلِّيتُم بِحَبلٍ إلى الأَرضِ السُّفلَى، لَهَبَطتُم عَلَى الله.[73] وورد إشارة إلى ذلك أنّ معراج يونس، على نبيّنا و آله وعليه السلام، كان في

بطن حوت؛ كما أنّ معراج رسول الله (ص) بعروجه إلى فوق الجبروت. [74]

و قال الطائفة الأخرى إنّ سلسلة الموجودات من عالمي «الأمر» و «الخلق» مراتب فعله و مدارج خلقه و أمره؛ و أنّه، تعالى قدسه، منزّه عن العالمين و مقدّس عن النزول في محفل السافلين: و أين التراب و ربّ الارباب! [75] و أنت قد عرفت، بتأييد رحماني من ناحية النفَس الرحمة من جانب يَمن القدس، أنّ مقام المشيئة المطلقة والحضرة الألوهيّة لمكان استهلاكها في الذات الأحديّة و اندكاكها في الإنّيّة الصرفة لاحكم لها؛ فهي معنى حرفيّ معلّق بعزّ قدسه تعالى.

والآن تعلم أنّ الوجودات الخاصّة في كلّ نشأة من النشآت ظهرت والأنوار المتعيّنة في كلّ مرتبة من المراتب برزت مستهلكات في الحضرة الألوهيّة. فإنّ المقيّد ظهور المطلق، بل عينه؛ والقيد أمر اعتباري. كما قيل: «تعيّنها امور اعتباريست» [76] والعالم هو التعيّن الكلّ. فهو اعتبار فى اعتبار وخيال في خيال عند الأحرار. [77]

والوجود من صقعه و حضرته لا حكم له بذاته؛ فلابدّ للحكيم المتألّه أن يستهلك التعيّنات في الحضرة الأحديّة؛ ولا يغضّ عينه اليمنى و ينظر باليسرى. كما أنّه لا بدّ للعارف المشاهد أن يتوجّه إلى الكثرات و ينظر باليسرى إلى التعيّنات.

و بالجملة، أنّ مغزى مرامهم و إن كان أمراً واحداً و مقصداً فارداً، إلاّ أنّ غلبة حكم الوحدة و سلطانها على قلب العارف تحجبه عن الكثرة، فاستغرق في التوحيد و غفل عن العالمين و مقامات التكثير؛ و حكم الكثرة على الحكيم يمنعه عن إظهار الحقيقة، و يحجبه عن الوصول إلى كمال التوحيد و حقيقة التجريد. و كلاهما خلاف العدل الّذي به قامت سمٰوات لطائف السبع الإنسانيّة. فإن كنت ذا قلب متمكّن في التوحيد و حصل لك الإستقامة الّتي قال النبي، صلّى الله عليه و آله، فيها: شَيَّبَتْني سورةُ «هودٍ» لِمكانِ هذِهِ الكَريمَةِ. [78] لنقصان أمّته و تكفّله لهم،* فاتّبع الحقّ الحقيق والحقيقة الحريّ بالتصديق.

* كما أنّ قوله(ع) فى دعاء «الإفتتاح» فيما يدعوا لمولٰينا القائم، روحى له الفداء. و هو: مَكِّن له دينَهُ الّذي ارتَضاهُ لَهُ، و أبْدِله مِن بَعدِ خَوفِهِ أمناً، يَعبُدُكَ لايُشرِكَ بِكَ شَيئاً. محمول على ذلك. فإنّ العباد أوراق شجرة الولاية؛ و الأوراق زينة الشجرة؛ فالولى متكفّل لتربية العباد؛ فلهذا ينتسب تركهم إليه و عبادتهم إليه، صلوات الله عليه. تلطّف تجد واضحاً. منه دامت فيوضاته.

و هو أنّ حضرة المشيئة المطلقة المستهلكة في الذات التي هي ظلّ «الله» الأعظم و حجابه الأقرب الأكرم و ظهوره الأوّل و نوره الأتمّ، بحقيقتها مستهلكة في الحضرة الأحديّة، نازلة إلى العوالم السافلات و بيداء الظلمات؛ و هي مقام ألوهيّة الحقّ الأوّل في السمٰوات العلى والأرضين السفلى. ولا حكم لها بنفسها؛ بل لا نفسيّة لها. فإن قلت إنّ الله تعالى ظاهر فى الأكوان و متلبّس بلباس الأعيان، صدقت. وإن قلت إنّه تعالى مقدّس عن العالمين، صدقت.

فعليك بتحكيم هذا الأساس والتحقّق بهذا المقام؛ فإنّه من العلم النافع في أولٰيك و أخراك.

نور ١٠

و بالحريّ أن نشير إلى أصل الحقيقة بخرق الحجاب، بلسان أصحاب السلوك العلمي من ذوي اللباب؛ فإنّ طريقهم سهل المأخذ عند جمهور أهل الخطاب؛ و إن كان طريق أهل الله أقرب إلى الصواب، لكونهم رافضين للنقاب.

فنقول: لمّا كان الحقّ، تعالى شأنه، في كمال التقدّس عن الأوضاع والجهات و تمام التنزّه عن المكان والمكانيّات و نصاب الترفع عن الزمان والزمانيّات، لم يكن نسبته تعالى مع فعله كنسبة سائر الفواعل مع أفعالها: فإنّ سائر الفواعل، أيّ فاعل كان حيث كان، في قيد الماهية و أسر التعيّن؛ فمقام ماهيّته و ذاتيّته يصحّح الغيريّة مع أثره و فعله؛ فالفواعل الغير الواجبة بحسب مقام ذاتها الّتي هي التعيّن والماهيّة منفصل الذات عن الفعل والأثر، منعزل الحقيقة عن الّذي فيه أثر؛ و إن كان في هذه الفواعل أيضاً مراتب في النوريّة والكمال و درجات في الشدّة والضعف. فإنّ فواعل عالم الملك والطبيعة لكونها تحت حكومة الأبعاد المكانيّة و سلطان الجهات الإمكانيّة، و لأسرها بقيد الهيولى والهيولانيّات و تقيّدها بقيود المادّة والمادّيّات و سلاسل الزمان والحركات، صارت آثارها منعزل الوجود عنها وضعاً، و منفصل الهويّة عنها مكاناً. و هذا أعلى مراتب العزل والإنفصال. و ذلك لتشابك وجوداتها مع الأعدام و بُعدها عن ساحة قدس الملك العلّام.

و أمّا موجودات عالم العقل و مقام التجرّد و محلّ الأنس و موطن التفرّد، لتنزّهها عن تلك القشور و قربها من عالم النور، بل كونها من أصل النور و نوراً على نور، و اندكاك جهات إمكانها في وجوب الأحدي و جبر نقصان ماهيّاتها بالوجود السرمدي - و لهذا يقال بالوعاء الذي هي فيه عالم «الجبروت»، لجبر نقصانها و رفض إمكانها - كانت مقدّسة عن الأوضاع مع منفعلها، و منزّهة عن جهات هذا العالم الأدنى. ولقد صحّ عن الأوائل أنّ العالم العقلي كان كلّها في الكلّ؛ لا حجاب مسدول بينها، ولا وضع لبعضها مع بعض ولا مع غيرها. هذا؛ مع أنّ النقطة السوداء الإمكانيّة على وجهها و ذُلّ الفقر الذاتي على ناصيتها.

فإذا كان حال العالم العقلي مع الإمكان الذاتي كذلك، فانظر ماذا ترى في حق مبدأ الوجود المنزّه عن كلّ تعيّن و كثرة وجهة[79] والمقدّس عن الماهيّة و جهات الغيريّة. فهو تعالى ظاهر بظهور الأشياء لاكظهور الأجسام بالأنوار الحسّيّة، ولا كظهور شيء بشيء؛ و باطن فيها، لاكبطون شيء في شيء؛ و مع ذلك ظهوره بها أشدّ من ظهور كلّ ذي ظهور؛ و بطونها فيها أتمّ من بطون كلّ محجوب و مستور. فهو تعالى بعين الظهور بطون؛ و بعين البطون ظهور. كما صرّح به سيّدنا و مولانا، القائم، عجل الله فرجه الشريف، في التوقيع الخارج على يد الشيخ الكبير، أبي جعفر، محمّد بن عثمان بن سعيد،[80] رضي الله عنه؛ فقال في ما قال: يا باطِناً في ظهوره، و ظاهِراً في بُطونه و مَكنونه.[81] صدق وليّ الله روحي فداه. و قال الشيخ، محيى الدين،[82] في فتوحاته، في الفصل الأوّل من أجوبة الترمذي:

> و أمّا ما تعطيه المعرفة الذوقيّة فهو أنّ الحقّ ظاهر من حيث ما هو باطن؛ و باطن من حيث ما هو ظاهر. و أوّل من حيث ما هو آخر؛ و آخر من حيث ما هو أوّل.
> إنتهى كلامه.

فهذا مقام العائذ به تعالى من قصور الإدراك، فيقال: «چه نسبت خاك را با عالم پاك.»[83]

نور ۱۱

ولنرجع إلى المقصود الأصلي؛ فإنّ الرسالة غير موضوعة لتحقيق هذه المباحث والتطويل في تلك المعارج. فليعذرني إخواني عمّا خرج عنان القلم عن الإختيار.

فنقول: لك أن ترتقي إلى أوج الحقيقة لفهم أسرار أهل المعرفة؛ فاسمع لمانتلو عليكْ، واعلم أنّ هذه الخلافة أيضاً خلافة في الظهور. فإنّ الأوّل، جلّ مجده، لمّا أراد أن يظهر في الأكوان، لرؤية نفسه و كمالات ذاته في مرآة كاملة جامعة، تجلّى باسمه الأعظم الأتمّ الّذي له مقام أحديّة الجمع. فأشرقت من ذلك التجلّي سموات الأرواح و أراضي الأشباح. فكلّ المراتب الوجودية والحقائق النزوليّة والصعوديّة من تعيّن تجلّيه الذاتي الحاصل بالإسم الأعظم. فمقام الخلافة مقام استجماع كلّ الحقائق الإلهيّة والأسماء المكنونة المخزونة. فحيث لاحجاب في الوجود من ناحية الربّ الودود، فإنّ الحجاب من التعيّنات والحدود، و إذ لا تعيّن من ناحية عالم القدس، فلا حجاب، فكان ذاته بذاته ظهرت في الأشياء، وعلى حدّ إطلاقه أشرقت الأرض والسماء: «و أشرَقَتِ الأَرضُ بِنُورِ رَبِّها.»[۸۴] الّذي هوالحقيقة الإطلاقيّة الجامعة لكلّ الحقائق والتعيّنات المشهودة والمعلومة في العالمين، من ناحية عالم الكثرة و الجنبة الخلقيّة: «و ما أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفسِكَ.»[۸۵] فمن عرف حقيقة استهلاك الوجود المنبسط والإحاطة القيّوميّة للذات الواجبة وعدم النسبة، أيّة نسبة، بينها و بين الخلق و تنزّهها عن كلّ التعيّنات، يمكن له معرفة هذا الظهور الذاتي والتجلّي الأسمائي والصفاتي. فمع كون التجلّي بالأسماء و في هياكل الممكنات، كان التجلّي ذاتياً؛ بلا ملابسة بأقذار التعيّنات الخلقيّة و مناسبة لسكّان عالم من العوالم. فاعرف و لا تختلط.

نور ۱۲

كما أنّ عالم الأعيان الثابتة أيضاً غير مانع عن كون الظهور ذاتياً ـ و إن كان الترتيب يقتضى أن يكون الأعيان ظاهرة، إلا أنّك قد عرفت أنّ الأعيان الثابتة لا وجود لها في الحضرة العلميّة و لا كون لها إلا كون الثبوت ـ فحقائقها أيضاً غير حاجبة

عن الظهور الذاتي والتجلّي الأسمائي والصفاتي. فهو تعالى بلا حجاب مسدول بينه و بين خلقه ظاهر في مرآة الكلّ. كما قال، تعالى شأنه: «**هُوَالأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالباطِنُ**.»[٨٦] فأشار بلفظ «هو» إلى الحقيقة الغيبيّة المستكنّة في الحضرة الأسمائيّة والصفاتيّة، و قال: الحقيقة الغيبيّة المقدّسة عن التلبّس بالأسماء والصفات، فضلاً عن ملابسة الأكوان الزائلات الداثرات، بحقيقتها الشريفة ظاهر و باطن و أوّل و آخر. فالظهور، كلّ الظهور، له؛ والبطون، كلّ البطون، له. لا ظهور لشيء من الأشياء؛ ولا بطون لحقيقة من الحقائق؛ بل لا حقيقة لشيء أصلاً. كما في دعاء يوم عرفة لمولانا و سيّدنا، أبي عبدالله الحسين، روحي له الفداء:

أيَكونُ لغَيرِكَ مِن الظهورِ ما لَيسَ لَكَ، حتَّى يكونَ هوالمُظهِرُ لك؟
مَتَى غِبتَ حتَّى تَحتاجَ إلى دليلٍ يَدُلُّ عليك...[٨٧] إلى آخره. صدق وليّ الله.

و بهذا ينظر كلام الأحرار: **العالم خيال في خيال**.[٨٨] و من ذاك المقام قول العارف الشيرازي، قدّس سرّه:
«مدعی خواست که آید به تماشاگه راز　　دست غیب آمدو بر سینهٔ نامحرم زد»[٨٩]

ولتكن على خُبر ممّا ألقي إليك حتّى لا يشتبه عليك الأمر، فتزلّ قدمك.

نور ١٣

هذا؛ ولكن حفظ مقام العبوديّة والأدب لدى الحضرة الربوبيّة يقتضي أن يكون النظر إلى جهة التقديس والتنزيه أكثر؛ بل هي أنسب لحالّ السالك و عن الخطرات أبعد. فلابدّ لكلّ من سلك طريق المعرفة، أو دخل مدينة الحقيقة بالقدم الراسخ العلمي، أن يكون في جميع الأحوال منزّهاً، و في كلّ المقامات مقدّساً و مسبّحاً. و لهذا يكون التقديس والتنزيه في لسان الأولياء أكثر تداولاً. و كانوا، عليهم السلام، إذا وصلوا إلى ذلك المقام، صرّحوا بالقول تصريحاً، لا إشارة أو تلويحاً. بخلاف مقام التشبيه والتكثير؛ فإنّه قلّ في كلمات الكمّل، من

أصحاب الوحي والتنزيل، التصريح به؛ بل كلّما وصلوا إليه، رمزوا بالقول رمزاً، و رفضوا التصريح به رفضاً.

و ما وقع من الشَطَحيّات من بعض أصحاب المكاشفة و السلوك و أرباب الرياضة، فهو لنقصان سلوكهم و بقاء الأنانيّة في سرّهم أو سرّ سرّهم؛ فتجلّى عليهم أنفسهم بالفرعونيّة.

و أمّا السالكون على طريق الشريعة، مع رفض الأنانيّة بجملتها و ترك العبوديّة لأنفسهم برمّتها، مع طهارتها و عدم التوجّه إلى إظهار القدرة والسلطنة والفرعونيّة، فهم في أعلى مرتبة التوحيد والتقديس، و أجلّ مقامات التكثير؛ ولم يكن التكثير حجاباً لهم عن التوحيد؛ ولا التوحيد عن التكثير؛ لقوّة سلوكهم و طهارة نفوسهم و عدم ظهورهم بالربوبيّة الّتي هي شأن الربّ المطلق. مع أنّ هيولى عالم الإمكان مسخّرة تحت يدي الوليّ، يقلّبها كيف يشاء. و جاء لهم في هذا العالم الكتاب من الله العزيز الّذي أخبر عنه رسول الله، صلّى الله عليه و آله ـ على ما نقل ـ مخاطباً لأهل الجنّة:

> **مِنَ الحَيِّ القَيُّومِ الّذي لايَموتُ إلى الحَيِّ القَيّومِ الّذي لايَموتُ. أمّا بَعدُ، فإنّي أقولُ لِلشَّيء: كُن، فَيكونُ؛ وقَد جَعَلتُكَ تَقولُ لِلشَّيء: كُن، فَيَكونُ. فقال(ص): فلا يَقولُ أحَدٌ مِن أهلِ الجَنَّةِ لِلشَّيء كُن، إلّا و يَكُونُ.** ٩٠

نور ١٤

و من ذلك المقام إباء الأنبياء المرسلين والأولياء الراشدين، صلوات الله عليهم أجمعين، عن إظهار المعجزات والكرامات الّتي أصولها إظهار الربوبيّة والقدرة والسلطنة والولاية في العوالم العالية والسافلة، إلّا في موارد اقتضت المصلحة لإظهارها. و فيها أيضاً كانوا يصلّون و يتوجّهون إلى ربّ الأرباب بإظهار الذلّة والمسكنة والعبوديّة و رفض الأنانيّة، و إيكال الأمر إلى بارئه و استدعاء الإظهار عن جاعله و منشئه، علت قدرته. مع أنّ تلك الربوبيّة الظاهرة بأيديهم، عليهم السلام، هي ربوبيّة الحقّ، جلّ و علا، إلّا أنّهم عن إظهارها بأيديهم أيضاً يأبون.

و أمّا أصحاب الطلسمات و النيرنجات، و أرباب السحر والشعبذة والرياضات الّتي أصولها الإتصال بعالم الجنّ والشياطين الكفرة، و هوالملكوت السفلى الّتى هى الظلّ الظلماني لعالم الملك، مقابل الظلّ النوراني الّذي هوالملكوت العليا، عالم الملائكة، تراهم لازال في مقام إظهار سلطنتهم و إبراز تصرّفهم، لفرط العشق بأنانيّتهم و زيادة الشوق بحيثيّة نفوسهم. فهم عباد أصنام النفس و تابعي الجبت والطاغوت، غافلون عن رب العالمين؛ و إنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين.[٩١]

نور ١٥

إذا صعدت تلك الذروة العالية و عرجت بروحك إلى أوج هذه الحقيقة النوريّة و عرفت حقيقة ما تلونا عليك من الظهور الذاتي، يمكن لك فهم بعض الحقائق و يفتح عليك بعض أبواب الرموز والدقائق.

منها: سرّ قول الحكماء السالفين والفلاسفة السابقين أنّ الباريْ، جلّت عظمته، يعلم الجزئيّات على الوجه الكلّي.[٩٢] فإنّ الجنبة العالية من كلّ حقيقة على حدّ الإطلاق و صرافة الفعليّة و محوضة الكلّيّة؛ والتشخّصات المشهودة والتعيّنات المعلومة من الجنبة السافلة الخلقيّة، و من عالم الفرق، لا الجمع.

و منها: سرّ «القَدَر» في النشأة العينيّة الّذي حارت العقول فيه و تشتّتت آراء الفلاسفة لديه. و أمّا القدر العلمي، فقد عرفت سالفاً رجوعه إلى عالم الأعيان.

ومنها: سرّ قول فُرفُوريوس،[٩٣] الّذي هو من أعاظم الحكماء فى علم الباريْ، من جعل مناط علمه تعالى اتحاده بالمعلومات.[٩٤]

و منها: وجه صحة رأي الشيخ المقتول،[٩٥] مقدّم إشراقيّة الإسلام في علم البارى، وجعل العلم على مشربه ذاتيّاً مقدّماً على الأشياء؛ و إن كان بوجه فعلياً هوالأشياء.[٩٦] إلى غير ذلك من الأسرار التي يضيق المجال عن ذكرها والغور في تحقيقها.

إنّ النبوّة في ذلك المقام الشامخ هي إظهار الحقائق الإلهيّة والأسماء والصفات الربوبيّة في النشأة العينيّة طبقاً للإنباء الحقيقية الغيبيّة في النشأة العلميّة. و من ذاك المقام أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، بإكمال المستعدّين و إيصال القابلين إلى كمالاتها اللائقة والمترقّبة. فإنّ مقام «الرحمانيّة» الّتي هي مقام بسط الوجود؛ و مقام «الرحيميّة» الّتي هي مقام بسط كمال الوجود من ذاك المقام؛ و هو أحديّة جمعهما. و لهذا جعل «الرّحمن الرّحيم» تابعين لاسم «الله» في قوله تعالى: «بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ» و قال الشيخ العربي[٩٧] في فتوحاته: ظهر العالم ببسم الله الرّحمن الرّحيم.[٩٨] إنتهى. و هو الرسول على سكّان عالمى الغيب والشهادة، والناطق بالحقّ عن مقام الجمع على قطّان سكنة الملك والمكوت.

أوّل من آمن بهذا الرسول الغيبي والوليّ الحقيقي، هو سكّان سكنة الجبروت من الأنوار القاهرة النوريّة والأقلام الإلهيّة العالية. فهي أوّل ظهور بسط الفيض و مدّ الظلّ؛ كما قال النبي، صلّى الله عليه و آله: أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوري. أو «روحي».[٩٩] ثمّ، على الترتيب النزولي من العالي إلى السافل، و من الصاعد إلى النازل، حتى انتهى الأمر إلى عالم المادّة والمادّيات و سكّان أراضي السافلات، بلاتعصّ ولا استنكار. و هذا أحد معاني قوله، صلّى الله عليه و آله و سلم: آدمُ و مَن دونَه تَحتَ لوائي.[١٠٠] و أحد معاني عرض الولاية على جميع الموجودات.

و أمّا عدم قبول بعضها ـ كما في الخبر[١٠١] ـ فمبنيّ على نقصان القابلية والإستعداد من قبول الكمال؛ لا عدم القبول مطلقاً، حتّى في مقام الوجود، بل في مقام كماله. و بعبارة أخرى، قبول مقام «الرحمانيّة»، و عدم قبول مقام «الرحيميّة». و إلا فكلّ موجود على مقدار سعة وجوده و قابليته قبل الولاية والخلافة الباطنيتين؛ و هما نافذتان في أقطار السمٰوات والأرضين؛ كما نطق به الأحاديث الشريفة.

نور ١٨

لعلّ الأمانة المعروضة على السمٰوات والأرض والجبال الّتي أبين أن يحملنها، و حملها الإنسان الظلوم الجهول،[١٠٢] هي هذا المقام الإطلاقي. فإنّ السمٰوات والأرضين و ما فيهنّ محدودات مقيّدات، حتّى الأرواح الكليّة؛ و من شأن المقيّد أن يأبى عن الحقيقة الإطلاقيّة؛ والأمانة هي ظلّ الله المطلق، و ظلّ المطلق مطلق، يأبى كلّ متعيّن عن حملها. و أمّا الإنسان بمقام الظلوميّة الّتي هي التجاوز عن قاطبة الحدودات والتخطّي عن كافّة التعيّنات واللامقامى المشار إليه بقوله، تعالى شأنه، على ما قيل: «يا أهلَ يَثرِبَ، لا مُقامَ لَكُم.»[١٠٣] والجهوليّة الّتي هي الفناء عن الفناء قابل لحملها. فحملها بحقيقتها الإطلاقيّة حين وصوله إلى مقام «قاب قوسين». و تفكّر في قوله تعالى: «أو أدنى.»[١٠٤] و أطف السراج، فقد طلع الصبح.[١٠٥]

نور ١٩

إعلم، هداك الله طريق الصواب، أنّ هذا المقام، أي الظهور بمقام النبوّة في النشأة العينيّة و إظهار الحقائق الغيبيّة والأسماء الإلهيّة طبقاً لصور الأسماء في النشأة العلمية والأعيان الثابتة، هو النبوّة للإنسان الكامل؛ أي، الحقيقة المحمديّة (ص) في النشأة الثانية، بل في الحضرة الثالثة، لمكان اتحاد الظاهر والمظهر؛ خصوصاً المظهر الأتمّ الإطلاقي الّذى لاتعيّن ولا نفسيّة له.

فالمقام الاوّل، هو الإنباء بالحقيقة الجمعيّة والإسم الأعظم، أحدية جمع الأسماء، عن لسان غيب الغيوب للحضرات الأسمائيّة و في مقام الواحديّة.

والمقام الثاني، هو الإنباء بالمظهر الأتمّ والمجلي الأعظم، أي العين الثابتة الإنسانيّة، عن لسان الحقيقة الجمعيّة، أي الإسم الأعظم؛ بل عن لسان الغيب أيضاً، لعدم الحجاب أصلاً لصور الأسماء الإلهيّة، أي الأعيان الثابتة.

و مقامنا هذا، أي ثالث المقامات الّذي كلامنا فيه، هو الإنباء بالمظهر الأتمّ في النشأة العينيّة، أى الحقيقة الإنسانيّة في عالم الأمر، عن لسان العين الثابتة حقيقتها العلميّة، بل عن الإسم الأعظم؛ بل عن مقام الغيب، لما عرفت.

قال شيخ مشايخنا، آقا محمدرضا القمشه‌اى،[١٠٦] قدّس سرّه، في تعليقته على مقدّمات شرح فصوص الحكم ـ بعد قياسه الأعيان الثابتة في الأسماء الإلهيّة بالماهيّة والوجود، و أنّ الماهيّة كما تكون تعيّن الوجود والأشياء منسوبة إليها، لا إليه لأنّ الشيء يفعل بتعيّنه، كذلك الأعيان تعيّن الأسماء، والعالم منسوب إلى العين الثابتة للإنسانْ الكامل ـ ما هذا كلامه الشريف:

نقد و تلخيص الأعيان الثابتة تعيّنات الأسماء الإلهيّة؛ والتعيّن عين المتعيّن في العين، غيره في العقل؛ كما أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج و غيره في العقل؛ فالأعيان الثابتة عين الأسماء الإلهيّة؛ والأسماء الإلهيّة تجليّات لاسم «الله» باعتبار، و أجزاؤه باعتبار آخر.[١٠٧] فالأعيان الثابتة تجليّات لاسم «الله» باعتبار، و أجزاؤه باعتبار. فهي تجليّات للحقيقة الإنسانيّة باعتبار، و أجزاؤها باعتبار، لأنّ الحقيقة الإنسانيّة عين ذلك الإسم الجامع،[١٠٨] لاتحاد التعيّن والمتعيّن. فالعين الثابتة الأحمديّة الّتي هي الحقيقة الإنسانيّة، و هي الحقيقة المحمّديّة(ص) هي المتجلّية في صورة الأسماء والأعيان في عالم الأسماء والأعيان الثابتة. و «العالم» بمعنى ما سوى الله هو صور الأسماء و مظهرها. فهو صورة الحقيقة الإنسانيّة و مظهرها، لأنّا قلنا إنّ الأسماء والأعيان تجليّات تلك الحقيقة باعتبار، و أجزاؤها باعتبار، و صورتها صورة تلك الحقيقة و مظهرها؛ فالحقيقة المحمّديّة هي الّتي تجلّت في صورة العالم؛ والعالم من الذرّة إلى الدرّة ظهورها و تجلّيها.

ثم قال قدّس سرّه العزيز:

فإن قلت: إذا كان اسم «الله» والعين الثابتة المحمّديّة متّحدتين

في العين، فلِم أسندالعالم إلى تلك العين، ولم يسند إلى ذلك الإسم؟ أقول: العين الثابتة تعيّن ذلك الإسم، والشيء يفعل بتعيّنه؛ فالمتجلّى فى الملك والملكوت والجبروت واللاهوت تلك الحقيقة بإذن الله و خلافته؛ والله هوالملك الحقّ المبين.

إنتهى كلامه، زيد في الروحانيين مقامه.

نور ٢١

قد عرفت، بما كشفنا الغطاء عن بصرك و صاراليوم حديداً، أنّ ثبوت الأعيان الثابتة في العلم الإلهي بوجه كثبوت الأنوار الناقصة في النور التامّ والعقل التفصيلي في العقل البسيط الإجمالي. و حيث لا حجاب في الأعيان والأسماء، كلّ ما نسب إلى العين الثابتة، نسب إلى الذات المقدّسة والأسماء والصفات الإلهيّة. فالتجلّيات، مع كونها في لباس الأسماء و الصفات و كسوة الأعيان، ذاتية.

فالقياس بالماهيّة والوجود مع كونه مع الفارق ليس الأمر في المقيس عليه على ما أفاد، قدس سرّه، عند أرباب البصيرة و أصحاب الذوق والسلوك. فإنّ انتساب الآثار إلى الماهيّة، إمّا بنظر الوحدة في الكثرة، و أنّ الوجود مع تنزّهه عن التعيّنات ظاهر فيها و هوالأشياء كلّها؛ و إمّا بنظر أصحاب الفلسفة الرسميّة من كون العالم، أي الكلّيّات الطبيعيّة، موجوداً. لا المشرب العرفاني؛ فإنّه عندالأحرار خيال في خيال.[١٠٩]

و بالجملة، إن أراد بقوله: إنّ الشيء يفعل بتعيّنه، أنّه لايفعل ذاته بذاته بلا التعيّن الإسمى والصفتي، أوفي كسوة الأعيان، فهوحقّ؛ كماعرفت تحقيقه. لكنّه لايوجب نفي الإنتساب إلى المتعيّن؛ بل الفعل منسوب إلى المتعيّن حقيقة لا التعيّن. و إن أراد أنّ التعيّن فاعل، فلا وجه صحيح له. و إن أراد أنّه آلة للمتعيّن، فمع كونه خلاف التحقيق لايوجب نفي الإنتساب أيضاً.

والتحقيق الحقيق بالتصديق ما عرفت في طيّ الأنوار الإلهيّة أنّ الذات في كسوة التعيّنات الأسمائيّة تتجلّى على الأعيان الثابتة؛ و في كسوتها تتجلّى

على الأعيان الخارجية. ولكن لعدم الحجاب و صفاء المرآة كان التجلّي ذاتياً، لاشريك له تعالى في إلهيّته. و هذا أحد معاني الحديث ـ منقول بمعناه و اللفظ ليس كذلك ـ الوارد عن أهل بيت العصمة، سلام الله عليهم: أنّ التوحيد الحقيقي بإيقاع الإسم على المسمّى؛ و إلاّ فعبادة الإسم كفر، و عبادة الإسم والمسمّى شرك.[١١٠] صدق وليّ الله. *

و في كلامه، قدّس سرّه، نظر آخر، نتركه مخافة التطويل. والآن نختم هذا «المصباح»، و نشرع في طور آخر من الكلام، بعون الملك العلاّم، و به نستعين في البدء والختام.

المصباح الثانى

فيما ينكشف لك من سرّ الخلافة والنبوّة والولاية في النشأة الغيبيّة والأنوار العقليّة الإلهيّة. و فيه حقائق إيمانيّة، تطلع من مطالع نورانيّة، لعلّك تتدرّج بها إلى الكمالات الإنسانيّة.

مطلع ١

إعلم، هداك الله إلى حقّ اليقين و جعلك منخرطاً في سلك الروحانيّين، أنّ الحقيقة العقليّة الثابتة بالبراهين العقليّة المتقنة، على ما فصّلها الفلاسفة الكاملون و أرمز إليها الإلهيّون الأقدمون و أشار إليها المسفورات الإلهيّة والصحف السماويّة و ألقى الحجاب عنها الآثار النبويّة والولويّة، هي التعيّن الأوّل لحضرة المشيئة المطلقة الّتي قد عرفت مقامها و منزلتها من أحديّة الجمع. والبرهان عليه، سوى ما ذكر في المفصّلات من مسفورات أرباب الفلسفة، ما ألقى في رَوعى بلا

* و معناه الآخر أنّ استقلال النظر إلى الأسماء بلانظر إلى المسمّى كفر لستر المعبود الحقيقى بالأسماء. و مع استقلال النظر إليها مع كون المعبود منظوراً إليه أيضاً شرك. و جعل الإسم مرآة لعبادة الذات توحيد. و له معنى آخر أدقّ. منه.

رويّة حين بلوغي إلى هذا المقام من الرسالة. و هو أنّ الحقيقة الغير المتعيّنة، أيّة حقيقة كانت، إذا صارت متعيّنة بالتعيّنات المتشتّتة اللاحقة لها، لاتتعيّن بشيء منها، إلاّ بما هو أسبق رتبة و أقدم مرتبة و ذاتاً؛ أو بما هو أقدم زماناً، إن كانت من الزمانيّات. و بالجملة، يتعيّن و يتصوّر الحقيقة الغير المتعيّنة والمتصوّرة بالتعيّن الأسبق والصورة الأقدم. والماهيّة، أينما حلّت، تتقدّم على لواحقها و أعراضها من التعلّقات الملكوتيّة و تقدّراتها و لواحقها المادّيّة و أعراضها؛ كما أنّ أصل التقدّر والتعلّق متقدّمان على لواحقهما الآخر. فتصوّرالحقيقة أوّلاً بالماهيّة، ثمّ غيرها من اللواحق، الأسبق فالأسبق. و عندالتفتيش التامّ والفحص الكامل عن حال مراتب الوجود و عالم النزول والصعود، لانرى فيها ما تعيّن بالماهيّة فقط، دون لواحقها، إلاّ الحقيقة العقليّة لاغير. و أمّا سائرالموجودات، من أيّ عالم كان، له تعيّن زائد على تعيّن الماهيّة؛ فيجب أن يكون متأخّراً عنها، و هي متقدّمة عليها، تقدّماً دهريّاً؛ كما أنّ تقدّم الحقيقة الغير المتعيّنة على المتعيّنات يكون تقدّماً بالحقيقة؛ بل تقدّماً حقّانياً أزليّاً. ولا تظنّنّ أنّ تلك اللواحق، أي التعلّق والتقدّر الملكوتي والإنغمار في المادّة والكون تحت سلطان الزمان والتدريج، كانت من لواحق الوجود و أعراضه، لا الماهيّة، لانفكاكها عنها في التعقّل والتعمّل العقلي. فإنّ ذلك ظنّ فاسد و خيال باطل. لأنّ سنخ ذات الملكوت هوالتعلّق والتقدّر؛ و سنخ ذات الملك هوالإسارة بالمادّة و لواحقها، لايمكن انفكاكها ذاتاً و تعقّلاً، خارجاً و ذهناً. و لهذا حُدّدت «النفس» بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ؛ و صار علم النفس من «الطبيعيّات». * وقد أقام شيخ العرفاء الكاملين و أعظم الفلاسفة المعظّمين، صدرالحكماء والمتألّهين، [١١١] قدّس الله نفسه الشريفة، البرهان على أنّ نفسيّة النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها، لازمة كانت أو مفارقة. [١١٢] كذلك أسرالصور الملكية بالمادّة و لواحقها ذاتاً ممّا قام البرهان عليه. ولولا مخافة التطويل لذكرنا ما يفيدك الإطمينان واليقين، إلاّ أنّ الرسالة غير موضوعة لتحقيق تلك المباحث.

* قال الشيخ فى الفصل الأوّل من الفنّ السادس من «الطبيعيّات»: و اسم «النفس» يقع عليها لا من حيث جوهرها، بل من حيث هى مدبّرة للأبدان و مقيسة إليها. فلذلك يؤخذ البدن فى حدّها، كما يؤخذ مثلاً البناء فى حدّ البانى؛ و إن كان لا يؤخذ فى حدّه من حيث هو إنسان. ولذلك صارالنظر فى النفس من العلم الطبيعى؛ لأنّ النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادّة والحركة. إنتهى. منه دامت فيوضاته.

ولا تتوهّمن أنّ ذلك ينافي خلاص الصور المَلكيّة والحقائق الملكوتيّة إلى عالم النور. فإنّ ذلك أيضاً ثابت عندنا بلاتناقض في المقال. تدبّر تجد.

هذا بحسب القوس النزولي. و بهذا البيان يمكن إقامة البرهان على ترتيب الوجود و تنسيقها بحسب القوس الصعودي أيضاً. فإنّ مبدأ حصول الصور و الترقي و التوجّه من الكثرة إلى الوحدة و من النزول إلى الصعود، هو الهيولي الأولى الّتى لا تتصوّر بصورة ذاتاً و لاتتعيّن بتعيّن جوهراً؛ فتعينّت بالتعيّنات سابقاً فسابقاً؛ فتصوّرت أولاً بالصورة الجسميّة المطلقة؛ ثمّ العنصريّة؛ ثمّ المعدنيّة، إلى أن ينخرط فى سلك الروحانيّين و يتّصل الآخر بالأوّل و يرجع الأمر من حيث بدأ: «**كما بَدَأكُم تَعُودُونَ.**»[١١٣]

مطلع ٢

إنّ الأحاديث الواردة عن أصحاب الوحى و التنزيل في بدء خلقهم، عليهم السلام، و طينة أرواحهم، و أنّ أوّل الخلق روح رسول الله و عليّ، صلّى الله عليهما و آلهما، أو أرواحهم،[١١٤] إشارة ألى تعيّن روحانيّتهم الّتي هي المشيئة المطلقة و الرحمة الواسعة تعيّناً عقليّاً. لأنّ أوّل الظهور هو أرواحهم، عليهم السلام. و التعبير بـ «الخلق» يناسب ذلك؛ فإنّ مقام المشيئة لم يكن من «الخلق» في شيء؛ بل هو «الأمر» المشار إليه بقوله: «**ألالَهُ الخَلقُ و الأمرُ.**»[١١٥] و إن يطلق عليه «الخلق» أيضاً؛ كماورد منهم (ع): **خَلَقَ الله الأشياءَ بالمشيئةِ و المشيئةَ بنفسِها.**[١١٦] و هذا الحديث الشريف أيضاً من الأدلّة على كون المشيئة المطلقة فوق التعيّنات الخلقيّة من «العقل» و ما دونه.

و نحن نذكر رواية دالّة على تمام المقصود الّذي أقمنا البرهان الذوقي عليه، بحمدالله، تيمّناً بذكره و تبرّكاً به. في الكافي الشريف، عن أحمدبن عليّ بن محمّدبن عبداللهبن عمربن عليّ بن أبي طالب(ع)، عن أبي عبدالله، عليهم السلام، قال:

> **إنَّ الله كانَ إذ لا كانَ؛ فَخَلَقَ الكانَ وَ المَكانَ؛ و خَلَقَ الأنوارَ؛ و خَلَقَ نُورَ الأنوارِ الَّذي نُوِّرَت مِنهُ الأنوارُ؛ و أَجرَى فيهِ مِن نُورِهِ الّذي نُوِّرَت**

مِنهُ الأنوارُ؛ وَ هُوَ النّورُ الَّذي خَلَقَ مِنهُ مُحَمّداً وَ عَليّاً. فَلَم يَزالا نُورَين أوَّلينِ، إذ لا شيءَ كُوِّنَ قَبلَهُما. فَلَم يَزالاَ يَجرِيانِ طاهِرَيْنِ مُطَهَّرَيْنِ في الَأصلابِ الطاهِرَةِ حَتّى افترَقا في أطهَرِ طاهِرَيْنِ في عَبدِالله و أبي طالِب.[117]

صدق وليّ الله، صلوات الله عليه. ولسنا بصدد شرح الحديث الشريف؛ فإنّ شرحه مع عدم كونه في عهدة مثلي طويل الذيل؛ ولكن نشير إلى بعض إشاراته الّتي تشير إلى مقصودنا.

فنقول، وبالله التوفيق: لعلّ قوله(ع): كان إذ لا كان. إشارة إلى تقدّمه، تعالى شأنه، بالحقيقة على الموجودات، والآن كما كان؛ كما قال جنيد البغدادي[118] حين سمع كانَ الله و لَم يَكُن مَعَه شَيء: الآن كما كان.[119] و في توحيد صدوق الطائفة:

إنَّ الله، تَبارَكَ و تَعالى، كانَ لَم يَزَل بلا زَمان و لامَكان؛ وَهُوَ الآنَ كَما كانَ.[120]

و قوله: فخلق الكان و المكان إلى قوله: منه الأنوار إشارة إلى ترتيب أمّهات مراتب الوجود من النازل إلى الصاعد. فإنّ «الكان» و«المكان» هو الكائنات و المكانيّات الطبيعيّة و الأجرام السماويّة و الأرضيّة. أومطلق ما ظهر في عالم الطبيعة و كان طالعاً عن بحر الهيولى المظلمة حتى يشمل النفس الّتى هى بذاتها من عالم الأنوار ولكنّها طالعة عن مطلع المادّة ظاهرة في الكائنات النازلة. و«الأنوار» هي العالم التعقّلي بقضّها وقضيضها؛ أوهومع العالم النفسى باعتبار أصل حقيقتها الّتى هي الأنوار. و «نورالأنوار» هو الفيض المنبسط والوجود المطلق الّذي منه الحقائق العقليّة و غيرها والعوالم الصاعدة و النازلة. و تخصيص خلق «الأنوار» منه بالذكر، مع أنّ جميع مراتب الوجود منه، للتناسب الواقع بينهما؛ أو لكون العقل أوّل ظهور المشيئة المطلقة؛ أو لأنّ صدور الكائنات لايحتاج إلى الذكر بعد ذكر صدور الأنوار منه؛ فإنّ صدور الأنوار إذكان من شيء، كان صدور الأكوان منه أيضاً بحسب ترتيب سلسلة الوجود و قوسي النزول و الصعود.

و الضمير المجرور في قوله: و أجرى فيه إمّا راجع إلى الكان و المكان، و فيه إشارة لطيفة إلى ظهور نوره فى السمٰوات و الأرض؛ كما قال تعالى: «الله

نورُالسَّمٰواتِ والأرضِ . » و إمّا راجع إلى الأنوار إشارة إلى أنّ المقيّدات الّتى هي الأنوار عين المطلق الّذي هو نور الأنوار. و يمكن أن يكون راجعاً إلى نور الأنوار. فعلى هذا، يكون المراد من نور الأنوار هوالعقل المجرّد الأوّل؛ و من الأنوار النفوس الكلّيّة؛ أو هي مع سائر العقول غيرالعقل الأوّل.

و يكون المراد من نوره الّذي نوّرت منه الأنوار هو الفيض المنبسط. و هذا مناسب للعبارة من جهتين:

الأولى، نسبة الخلق إلى نور الأنوار. قد عرفت مراراً أنّه من عالم الأمر، لا الخلق، و إن أُضيف إليه أحياناً؛ كما في الحديث الشريف المتقدّم ذكره.

الثانية، إضافة «النور» إلى ذاته تعالى في قوله: و أجرى فيه من نوره. فإنّها إشارة إلى اتّحاد الظاهر و المظهر؛ و إن جاز إضافة نور سائر الأنوار إلى ذاته تعالى أيضاً باعتبار، لكنّ الأنسب ذلك.

و ايّاك و أن تفهم من «الإجراء» ما هو المتفاهم العرفي منه، كجريان النور الحسّي في المستنير! بل هو بمعنى الظهور و الإحاطة القيّوميّة؛ كما لا يكون «النور» هو النور الحسّي.

وقوله(ع): و هو النور الّذي خلق منه محمّداً(ص) وعليّاً(ع) أي، من نور الأنوار الّذي هو الوجود المنبسط، الّذي قد عرفت أنّه الحقيقة المحمّديّة(ص) والعلويّة(ع) بنحو الوحدة و اللاتعيّن، خلق نورهما المقدس. هذا صريح فيما ذكرنا. فتفكّر فيه حتّى ينفتح عليك الأسرار.

و قوله(ع): فلم يزالا نوريْن أوّلين إذ لا شيء كوِّن قبلهما. يعنى به أنّ نورهما المقدّس المنشأ من نوره، هو العقل المجرّد المقدّم على العالم الكونى.

و قوله(ع): فلم يزالا إلى آخره، إشارة إلى ظهوره في العوالم النازلة، من صلب عالم الجبروت إلى بطن عالم الملكوت العليا؛ و من صلبه إلى بطن عالم الملكوت السفلى؛ و من صلبه إلى بطن عالم الملك؛ ثمّ ظهر في خلاصة العوالم و نسختها الجامعة، أي الإنسان الّذي هو أبوالبشر؛ و انتقل منه إلى أن يفترق في أطهر طاهرين، عبدالله و أبي طالب، عليهما السلام.

والسرّ في التعبير عن كلّ عالم صاعد بالنسبة إلى الهابط منه بـ «الصلب»، و عن كلّ عالم نازل بالنسبة إلى الصاعد منه بـ «البطن»، ظاهر لا يحتاج إلى التفصيل.

هل بلغكَ اختلاف ظاهر كلمات الحكماء المتألّهين و الفلاسفة الأقدمين، كمفيد الصناعة و معلّمها، و من يتلوه من المحقّقين مع كلمات العرفاء الشامخين و المشايخ العارفين في كيفيّة الصدور و تعيين أوّل ما صدر من المبدأ الأوّل؟ قال في «الميمر» العاشر من أثو لوجيا:

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء من الواحد المبسوط الّذي ليس فيه ثنويّة و لاكثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنّه واحد محض مبسوط، ليس فيه شيء من الأشياء؛ فلمّا كان واحداً محضاً، انبجست منه الأشياء كلّها. و ذلك أنّه لمّالم يكن له هويّة، انبجست منه الهويّة. و أقول و اختصر القول: إنّه لمّا لم يكن شيئاً من الأشياء، رأيت الأشياء كلّها منه، غير أنّه و إن كانت الأشياء كلّها إنّما انبجست منه، فإنّ الهويّة الأولي، أعني بها هويّة العقل، هي الّتي انبجست منه أوّلاً، بلا وسط. ثمّ انبجست منه جميع هويّات الأشياء الّتى في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسّط هويّة العقل و العالم العقلي. [١٢١]

إنتهى كلامه.

ثمّ شرع في البرهان علي مطلبه. و ليس لنا الحاجة إليه. و إليه يرجع كلام سائر المحقّقين، كرئيس فلاسفة الإسلام[١٢٢] في الشفاء[١٢٣] و غيره من مسفوراته، والشيخ المقتول،[١٢٤] و غير هما من أساطين الحكمة و أئمّة الفلسفة.

و قال الطائفة الثانية: إنّ أوّل ما صدر منه تعالى و ظهر عن حضرة الجمع، هوالوجود العام المنبسط على هياكل الموجودات المشار إليه بقوله تعالى: **«وَمَا أَمْرُنَا إلّا واحدَةٌ.»**[١٢٥] و **«أينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله.»**[١٢٦]

قال الشيخ صدرالدين القونوي،[١٢٧] خليفةالشيخ الكبير، محيى الدين، في نصوصه:

و الحقّ سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدرعنه إلا واحد،

لاستحالة إظهار الواحد و إيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد عندنا ما هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات و ما وجد منها و مالم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده. و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الّذي هو أوّل موجود، المسمّى أيضاً بالعقل الأوّل، و بين سائر الموجودات ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة.[128]

إنتهى كلامه.

و قال بمثل المقالة في مفتاح الغيب و الوجود.[129]

و قال كمال الدين عبدالرزّاق القاساني[130] في اصطلاحاته:

التجلّي الشهودي هو ظهور الوجود، المسمّى باسم «النور». و هو ظهور الحقّ بصور أسمائه في الأكوان الّتي هي مظاهرها. و ذلك الظهور هو نفس الرحمان الّذي يوجد به الكل.[131] إنتهى.

مطلع ۴

قد حان حين أداء ما فرض علينا بحكم الجامعة العلميّة و العرفانيّة والأخوّة الإيمانيّة بإلقاء الحجاب عن وجه مطلوبهم بحيث يرتفع الخلاف من البين ويقع إصلاح ذات البين. فإنّ طور العرفاء و إن كان طوراً وراء العقل، إلا أنّه لايخالف العقل الصريح و البرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقيّة أن تخالف البرهان؛ و البراهين العقليّة أن تقام على خلاف شهود أصحاب العرفان.

فنقول: إعلم، أيّها الأخ الأعزّ، أنّ الحكماء الشامخين و الفلاسفة المعظّمين لمّا كان نظر هم إلى الكثرة وحفظ مراتب الوجود من عوالم الغيب و الشهود وترتيب الأسباب و المسببات و العوالم الصاعدات و النازلات، لاجرم يحقّ لهم أن يقولوا بصدور العقل المجرد أوّلاً؛ ثمّ النفس؛ إلى أخيرة مراتب الكثرات. فإنّ مقام المشيئة المطلقة لاكثرة فيه؛ و إنّما هي تتحقّق في المرتبة التالية منه، و هي تعيّناته. فالمشيئة لاندكاكها في الذات الأحديّة و استهلاكها في الكبرياء السرمديّة، لم يكن

لها حكم حتّى يقال في حقّها إنّها صادرة أو غير صادرة.

و أمّا العرفاء الشامخون و الأولياء المهاجرون لمّا كان نظر هم إلى الوحدة و عدم شهودالكثرة، لم ينظروا إلى تعيّنات العوالم، ملكها أو ملكوتها، ناسوتها أو جبروتها. ويروا أنّ تعيّنات الوجود المطلق، المعبّر عنها بـ «الماهيات» و «العوالم» أيّة عوالم كانت، إعتبار وخيال؛ و لذا قيل: العالم عند الأحرار خيال في خيال.[١٣٢] و قال الشيخ الكبير، محيى الدين[١٣٣]: **العالم غيب ما ظهر قطّ؛ والحقّ ظاهر ما غاب قطّ.**[١٣٤] إنتهى. فما كان في دارالتحقّق و الوجود و محفل الغيب و الشهود إلا الحقّ، ظاهراً و باطناً، أوّلاً و آخراً. و ماوراءه من تلبيسات الوهم و اختراعات الخيال.

مطلع ۵

بل نرجع و نقول: إنّ كلام المحقّق القونوي أيضاً ليس عندالعرفاء الكاملين بشيء؛ بل ما توهّم أنّه من كلمات الأولياء الشامخين، عندهم فاسد و في سوق أهل المعرفة كاسد. فإنّ الصدور لابدّ من مصدر و صادر، و يتقوّم بالغيريّة والسوائيّة. و هي مخالفة لطريقة أصحاب العرفان و غير مناسبة لذوق أرباب الإيقان. و لذا تراهم يعبّرون عن ذلك، حيث يعبّرون، بـ «الظهور» و «التجلّي». أمِن وراء الحقّ شيء حتّى ينسب الصدور إليه؟ بل «**هو الأوّلُ و الآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالباطِنُ**».[١٣٥] قال مولانا، أبو عبدالله الحسين، عليه الصلاة و السلام، في دعاء «عرفة»: **أَلِغَيرِكَ مِنَ الظهُورِ ما لَيسَ لَكَ؟**[١٣٦] صدق وليّ الله، و روحي له الفداء. فالعالم بجهة السوائيّة ما ظهر قطّ؛ و الكلّي الطبيعي غير موجود في نظر أهل الحقّ؛ و بغيرها، هو اسمه «الظاهر».

مطلع ۶

هذا حكم من غلب عليه سلطان الوحدة، و تجلّى الحقّ بالقهر على جبل إنّيّته و جعله دكّاً دكّاً؛ و ظهر عليه بالوحدة التامّة و المالكيّة العظمى؛ كما يتجلّى بذلك عند القيامة الكبرى. و أمّا الّذي يشاهد الكثرة بلا احتجاب عن الوحدة، ويرى الوحدة بلاغفلة عن الكثرة، يعطي كلّ ذي حقّ حقّه؛ فهو مظهر «الحكم العدل»

الّذي لا يتجاوز عن الحدّ و ليس بظلّام للعبد، [١٣٧] فحكم تاره بأنّ الكثرة متحقّقة؛ و تارة بأنّ الكثرة هى ظهور الوحدة. كما نقل عن المتحقّق بالبرزخيّة الكبرى والفقير الكلّ على المولى والمرتقى بـ «قاب قوسين أو أدنى»، [١٣٨] المصطفى المرتضى المجتبى، بلسان أحد الأئمّة: **لنا مع الله حالات هو هو، و نحن نحن؛ و هو نحن، و نحن هو.** [١٣٩]

وكلمات أهل المعرفة، خصوصاً الشيخ الكبير، محيى الدين، [١٤٠] مشحونة بأمثال ذلك؛ مثل قوله: **الحقّ خلق، والخلق حقّ؛ والحقّ حقّ، والخلق خلق.** [١٤١] و قال في فصوصه:

> **و من عرف ما قرّرناه في الأعداد و أنّ نفيها عين ثبتها، علم أنّ الحق المنزّه هو الخلق المشبّه، و إن كان قد تميّز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق، المخلوق؛ والأمر المخلوق، الخالق.**
>
> إلى أن قال:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا	**و ليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا**
من يدر ما قلتُ لم تخذل بصيرته	**و ليس يدريه إلا من له البصر**
جمّع و فرّق فإنّ العين واحدة	**و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر.** [١٤٢]

وقد خرج الكلام عن طور هذه الرسالة. فلنطوي الكلام ولنصرف العنان إلى أصل المرام.

مطلع ٧

إعلم، هداك الله إلى جبروته و أراك بلطفه طرق ملكوته، أنّ هذه الحقيقة العقليّة الّتى عرفت شأنها، لكونها في غاية التجرّد عن تباعد المكان و المكانيّات و كمال التنزّه عن تغيّر الزمان و الزمانيّات، و اندكاك ماهيّتها في إنّيّتها و قهر نور وجودها على ظلمة ماهيّتها، بل للتجرّد عن حقيقتها و نفسيّتها، تحيط بعوالم الغيب والشهادة، إحاطة المشيئة عليها و على غيرها؛ و تسري فيها، سريان الحقيقة في الرقيقة. بل هي حقيقة العوالم، و هذا ظلّها؛ و هي الروح، و الباقي قواها و

جسمها. وبالجملة، هي جهة وحدة العالم؛ و العالم جهة كثرتها. بل هي العالم في صورة الوحدة؛ و العالم هو العقل في صورةالكثرة.

قال الشيخ الكامل العارف، قاضي سعيدالقمي،[١٤٣] رضوان الله عليه، في جملة من كتبه و رسائله: **إنّ النفس عقل بالعرض و نفس بالذات.**[١٤٤] و في شرحه لتوحيد صدوق الطائفة، رضي الله عنه: **إمتثل العقل، أي الأمر الإلهى، فتصوّر بصورة النفس الكليّة لتصوير المادّة.** إنتهى. و هو، قدّس سرّه، و إن قصّر ذلك، أي تصوير العقل بصورة النفس فقط، لكنّ العلم بمراتب الوجود و ملكوت الغيب والشهود يعطي ما ذكرنا من تصويره بصورة الجسم أيضاً. و هذا مراد الأقدمين، كأفلاطون الإلهي،[١٤٥] و مفيد المشّائين، أرسطاطاليس،[١٤٦] في أثولوجيا؛ من هبوط النفس إلى العالم السفلى[١٤٧] مع أنّ البرهان يعطي حدوثها عن المادّة.

وما ذكره ذلك العارف القمي، قدّس سرّه، مأخوذ من كلمات الأقدمين، كهذا الفيلسوف العظيم. فإنّه قال في «الميمر» الأوّل من أثولوجيا: **النفس إنّما هو عقل، تصوّر بصورة الشوق.** و ممّايؤدّي ما ذكرنا، أتمّ تأدية، قوله في ذلك «الميمر» أيضاً:

> **إنّها (أي النفس) لمّا اشتاقت إلى السلوك و إلى أن تظهر أفاعيلها، تحرّكت من العالم الأوّل أوّلاً؛ ثّم إلى العالم الثاني؛ ثمّ إلي العالم الثالث؛ غير أنّها و إن تحرّكت و سلكت من عالمها إلى إن تأتي العالم الثالث، فإنّ العقل لم يفارقها، و به فعلت ما فعلت.**[١٤٨] إنتهى.

و في كلماته الشريفة ما يفيد مقصودنا و يشير إلى مطلوبنا فوق حدّالإحصاء؛ خصوصاً في «الميمر» العاشر في باب نوادره. فمن أراد، فليرجع إلى ذلك الكتاب الشريف؛ لكن بعدالفحص الكامل عن مرموزات القوم و الرجوع إلى أهله. فإنّ لكلّ علم أهلاً. و إيّاك و الرجوع إليه و إلى مثله بأنانيّتك و نفسيّتك. فإنّه لا يفيدك شيئاً، بل لا يزيدك إلّا حيرة و ضلالة. ألا ترى أنّ الشيخ الرئيس، أبا عليّ بن سينا[١٤٩] يقول:

> **إنّي ما قرأت على الأستاذ من الطبيعيّات و الرياضيّات والطب إلاّ شيئاً يسيراً. و تكفّلت بنفسي على حلّها في مدّة يسيرة بلا تكلّف؛ وظفرت على حلّها بغير تعسّف. و أمّا الإلهيّات، فما فهمت منها شيئاً، إلاّ بعد**

الرياضات و التوسّل إلى مبدأ الحاجات والتضرع الجبلّي إلى قاضي السؤالات. حتى أنّ في مسألة واحدة منها راجعتُ أربعين دفعة! فما فهمت منها شيئاً؛ حتى آيست من حلّ ذلك العلم؛ إلى أن انكشف لي بالرجوع إلى مبدأ الكلّ و التدلّي إلى بارئ القلّ والجلّ.[١٥٠]

مع أنّ خطاياه في ذلك العلم الأعلى أكثر كثير؛ كما يظهر بالمراجعه إلى كتبه. فإذا كان هذا حال الشيخ الرئيس، النابغة الكبرى والأعجوبة العظمى، الّذي لم يكن له في حدّة الذهن وجودة القريحة كفواً أحد، فكيف بغيره من متعارف الناس! و هذه نصيحة منّي على إخواني المؤمنين لئلّايهلكوا من حيث لايعلمون.

مطلع ٨

إحاطة العقل المجرّد على مادونه، من الملك و الملكوت، ليست كإحاطة شيء محسوس بشيء محسوس؛ حيث يكون الإحاطة فيه ببعض الجوانب والنهايات، ولا يحيط بعضها ببعض إلاّ ببعض السطوح الخارجة عن الذات؛ بل إحاطته من جميع الجوانب؛ يحيط بباطن المحاط كما يحيط بظاهره. فإنّ إحاطته يكون بنحو السريان والنفوذ. فهو سار في حقائق العوالم و ذواتها و لبّ الحقائق و إنّياتها؛ لا يشذّ عن إحاطته الوجوديّة و سريانه المعنوي ذرّة في السماء والأرض من جواهرها و عوارضها الذاتيّة والمفارقة. و هو أقرب إليها من حبل الوريد[١٥١] و أنفذ فيها من الأرواح في الأبدان. بل حضور العوالم عنده أشدّ و أعلى من حضورها عند أنفسها. كلّ ذلك، لأنّ المادّة الّتي هي مناط الغيريّة و التباعد عنه مفقودة؛ و الماهيّة التي هي أصل السوائيّة فيه مستهلكة مضمحلّه، لا حكم لها أصلاً؛ بل الحكم للوجود، بل للوجود المطلق. و هو القاهر عليها والحاكم على كل إنّيّة و حقيقة.

و إشارة إلى هذه الإحاطة الوجوديّة و السريان الذاتي قال معلّم المشّائين: إنّ الحقائق البسيطة تقتضي بذاتها لاستدارة حقيقية تامّة، إلا أنّ المحيط فيها لايحوي المركز؛ كما الأمر في الدوائر الحسّيّة كذلك. بل الأمر في الدوائر العقليّة بعكس الدوائر الحسّيّة. و نحن قد أشرنا إلى لمعة من التحقيق لهذا السرّ في «المشكاة الأولى»؛ فراجع.

مطلع ۹

إنّ الحقيقة العقليّة التامّة المجرّدة حاكمة على ما سواها، من الحقائق العقليّة والنفوس الكليّة والجزئيّة الملكوتيّة والبدعيّات و الكائنات الملكيّة الناسوتيّة، ترشدها إلى طرق الهداية والإستقامة والكمال، و تسوقها إلى بارئها المتعال، و تقودها إلى فناء الربّ ذي الجلال؛ و لولاها لما عُبد الله و ما وُحّد و ما أطيع و ما سجد. فالعقل هوالّذي أرسله الله إلى سكّان جميع العوالم، ليهديها السواء الصراط. فقال له: أقبل إلى المسجونين في ظلمات العوالم الخلقية من عالمك الأمري؛ فأرشد هم إلى دار السرور و عالم يغلو فيه النور على نور. فظهر في كلّ حقيقة بقدر الإستعداد إطاعة لأمر ربّ العباد؛ فهداهم إلى عالم الأسرار ودعاهم إلى محفل الأنس ودار القرار. ثّم بعدالإرشاد و الهداية، أمره بالرجوع بجميع مظاهره من عالم الدنيا إلى الغاية القصوى والرفيق الأعلى؛ فقال له: أدبِر فَأدبَرَ. و هذهالحقيقة هي الّتي أعطاها الله تعالى الجنود[١٥٢] في بعض المظاهر المناسبة من عالم القدس، لتقاوم جنود الشيطان و تغلب عليها، و تقودالخلق إلى حزب الرحمن؛ و أودعت فيها من حقائق عالم الغيب الإلهي، ليجذب من هو لائق الجذبة الرحمانيّة.

مطلع ۱۰

فإذا انفتح بصيرتك بما ألقي إليك من الأصول و انكشف الأمر لديك في ضمن القواعد والفصول، يمكن لك أن ترتقى بقدم المعرفة إلى أوج الحقيقة، فتعرف بعض ما أرمز في رواية الكافي الشريف عن مولانا، أبي جعفر الباقر، عليه الصلاة والسلام، قال:

> لَمّا خَلَقَ الله تعالى العقلَ، استَنطَقَهُ. ثُمَّ قالَ لَهُ: أقبِل. فَأقبَلَ. ثُمَّ قالَ لَهُ: أدبِر. فَأدبَرَ. ثُمَّ قالَ: وَعزّتي وَجَلالي، ما خَلَقتُ خَلقاً هُوَ أحَبُّ إليَّ مِنكَ، وَلا أكمَلتُكَ إلاّ فيمَن أُحِبُّ. أما، إنّي إيّاكَ آمُرُ و إيّاكَ أنهَى؛ و إيّاكَ أُثيبُ؛ وَ إيّاكَ أُعاقِبُ.[١٥٣]

صدق وليّ الله تعالى . و قد شرحه المحقّقون الكاملون، رضي الله عنهم؛ و لكن لمّا لم يشيروا، قدّس الله أنفسهم، إلى بعض أسراره، فنحن نشير إليه مع قلّة الباع و نقصان الإطّلاع . كيف، وعطاياهم لا يحمل إلاّ مطاياهم؛ وليس لمثلى هذا المحلّ الأعلى والمنزل الأبهى الأسنى.

فنقول: قوله(ع): إستنطقه أي، جعله ذا نطق و إدراك بنفس جعل ذاته. فإنّ العلم والإدراك في المبادئ العاليّة، و لاسيّما العقل الّذي هو أوّل التعيّنات، عين ذاتها. و هذا بوجه نظير قوله تعالى: «وعَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ كُلَّها.»[١٥٤] فإنّ «التعليم» في ذلك المقام بإيداع صورالأسماء و الصفات بنحو اللفّ و الإجمال و أحديّة الجمع فيه؛ لا أنّه خلقه مجرّداً عن العلم بالأسماء ثمّ علّمها إيّاه. فإنّ الإنسان مظهر اسم «الله» الأعظم الجامع لجميع المراتب و الأسماء و الصفات بنحو أحديّة الجمع؛ والعقل أيضاً مظهر علم الحقّ. فهو عالم في مرتبة هويّته و لبّ حقيقته.

و قوله: أقبِل أمر من حضرة الجمع إلى المظهر الأوّل بظهوره في جميع مراتب التعيّنات من عالم الملك والملكوت. فهو النافذ فى جميع العوالم بأمر بارئه، ليظهر الكمالات الّتي في عالم الأسماء والصفات، وينشر الخيرات في مراتب الكائنات، و يهديهم إلى الصراط المستقيم و يرشدهم إلى الطريق القويم.

و قوله(ع): أدبِر أى، أدبر من عالم التفصيل إلى الحضرة الجمع بجميع المظاهر إلى الإسم المناسب لمقامك و مقام مظاهرك: إمّا إلى الإسم «الرحمن»، فتثاب؛ أوإلى الإسم «المنتقم»، فتعاقب. فالعقل الظاهر في العوالم النازلة يثاب و يعاقب باعتبار اتّحاد الظاهر و المظهر. و معاد كلّ شيء بتوسّطه؛ بل بمعاده؛ فإنّ الأشياء الكونيّة لا تعود إلى الحقّ مالم تصل إلى العالم العقلي، أو تفنى فيه؛ و إن كان معاد الكلّ بتوسّط الإنسان الكامل الّذي كان العقل هو مرتبة عقله.

و قوله(ع): ولا أكملتك إلاّ فيمن أحبّ إشارة إلى أنّ ظهور العقل في مراتب الموجودات على قدر استعدادهم الّذي قدّر لهم في الحضرة العلميّة بالحبّ الذاتي. و لولا ذلك الحبّ، لمايظهر موجود من الموجودات و لا يصل أحد إلى كمال من الكمالات؛ فإنّ بالعشق قامت السموات.[١٥٥]

و في قوله(ع): أيّاك آمر و إيّاك أنهى و إيّاك أثيب و إيّاك أعاقب بلا تخلّل «الباء» إشارة واضحة عند أرباب الذوق بما قلنا من أنّ العقل هو الظاهر و هو الباطن، و هو

النافذ في الملك و الملكوت، والنازل من مقامه الأرفع إلى المنزل الأدنى بلا تجاف عن محلّه الأعلى و مقامه الأرفع الأسنى. والله الموفّق في الآخرة و الأولى.

مطلع ۱۱

قد حان حين أن تعلم معنى «خلافة» العقل الكلّي في العالم الخلقي. فإنّ خلافته خلافة في الظهور في الحقائق الكونيّة. و نبوّته إظهار كمالات مبدئه المتعال و إبراز الأسماء و الصفات من حضرة الجمع ذي الجلال. و ولايته التصرف التامّ في جميع مراتب الغيب والشهود، تصرّف النفس الإنسانيّة في أجزاء بدنها. بل تصرّفه لا يقاس بتصرّفها، فإنّه لعدم شوبه بالقوّة و اعتناقه بالعدم والنقصان، يكون أقوى في الوجود و الإيجاد و التصرف و الإمداد. فهو الظاهر و الحقّ به «الظاهر»؛ و هو الباطن و الحقّ به «الباطن».

ولا تتوهّمن من هذا التعبير أنّ ظهور الحقّ و بطونه تبع ظهوره و بطونه! فإنّ ذلك توهّم فاسد و ظنّ في سوق اليقين و المعرفة كاسد. بل الأصل في الظهور و الإظهار هو الحقّ. بل لاظهور و لا وجود إلّا له، تبارك و تعالى؛ و العالم خيال في خيال عند الأحرار.

مطلع ۱۲

و ممّا يرشدك إلى ما ذكرنا، حقّ الإرشاد، و يهديك كمال الهداية إلى الطريق السداد، ما حدّثه صدوق الطائفة،[۱۵۶] رضوان الله عليه، في عيون أخبار الرضا(ع) بإسناده عن مولانا و سيّدنا، علي بن موسى الرضا، عليه آلاف التحيّة و الثناء عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب، عليهم السلام، قال قال رسول الله، صلّى الله عليه و آله:

> ما خَلَقَ الله أفضَلَ مِنّي؛ وَلا أكرَمَ عَلَيه مِنّي. قالَ عَليٌّ، عليه السَّلام، فَقُلتُ: يا رَسولَ الله، فَأَنتَ أفضَلُ، اَم جَبرَئيلُ(ع)؟ فَقالَ: يا عَليُّ، إنَّ الله، تَبارَكَ و تَعالى، فَضَّلَ اَنبيائَهُ المُرسَلينَ عَلى

مَلائكتِه المُقَرَّبينَ، وَ فَضَّلَني عَلى جَميعِ النَبيّينَ و المُرسَلينَ. و الفَضلُ بَعدي لَكَ، يَاَ عَليُّ، وَ لِلأَئمَّةِ مِن بَعدِكَ. وَ إنَّ المَلائكَةَ لَخُدّامُنا و خُدّامُ مُحبّينا. يا عَليُّ، الَّذينَ يَحمِلوُنَ العَرشَ وَمَن حَولَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمدِ رَبِّهِم و يَستَغفِرونَ لِلَّذينَ آمَنوُا بِولايَتِنا.

يا عَلِيُّ، لَولا نَحنُ، ما خَلَقَ الله آدَمَ. عليهِالسَّلامُ؛ وَلا حَوّاءَ وَ لا اَلجَنَّةَ وَ النارَ؛ وَ لا السَّماءَ وَ الأرضَ. فَكيفَ لا نَكوُنُ أفضَلَ مِنَ المَلائكَةِ و قَد سَبَقناهُم إلى مَعرِفَةِ رَبِّنا وَ تَسبيحِهِ وَ تَهليلِهِ وَ تَقديسه؟ لأنَّ اَوَّلَ ما خَلَقَ الله، عَزَّ وَ جَلَّ، أَرواحُنا؛ فَأَنطَقَها بِتَوحيدِهِ وَ تَمجيدِهِ. ثُمَّ، خَلَقَ المَلائكَةَ. فَلَمّا شاهَدوا أَرواحَنا نوُراً واحِداً، استَعظَمَت أَمرَنا؛ فَسَبَّحنا، لِتعلَمَ المَلائِكَةُ أَنّا خَلقٌ مَخلوقونَ، وَ أَنَّهُ مُنَزَّهٌ عَن صِفاتِنا؛ فَسَبَّحَتِ المَلائِكَةُ بِتَسبيحِنا وَ نَزَّهَتهُ عَن صفاتِنا. فَلَمّا شاهَدوا عِظَمَ شَأنِنا، هَلَّلنا، لِتَعلَمَ المَلائكَةُ أن لَاإلهَ إلّاالله، وَ أَنّا عَبيدٌ، وَ لَسنا بِالآلَهةِ يَجِبُ أَن نُعْبَدَ مَعَهُ اَو دوُنَهُ. فَقالوا: «لاإلهَ إلّاالله.» فَلَمّا شاهَدوا كِبرَ مَحَلِّنا، كَبَّرنا، لِتَعلَمَ المَلائكَةُ أنَّ الله تَعالى أَكبَرُ مِن أَن يُنالَ عِظَمُ المَحَلِّ إلّا بِهِ. فَلَمّا شاهَدوا ما جَعَلَه الله لَنا مِنَ العِزِّ والقُوَّةِ، قُلنا: «لا حَولَ وَ لا قُوَّةَ إلّا بالله.» لِتَعلَمَ المَلائكَةُ أَن لا حَولَ لَنا وَ لا قُوَّةَ إلا بالله. فَلَمّا شاهَدوا ما أَنعَمَ الله بِهِ عَلَينا وَ أَوجَبَهُ لَنا مِن فَرضِ الطاعَةِ، قُلنا: «الحَمدُلله.» لِتَعلَمَ المَلائكَةُ ما يَحِقُّ لله تَعالى ذِكرُهُ عَلَينا مِنَ الحَمدِ عَلى نِعَمِهِ؛ فَقالَت المَلائكَةُ: «الحَمدُلله.» فَبِنا اهتَدَوُا إلى مَعرِفَةِ تَوحيدِالله، عَزَّ وَجَلَّ، وَتَسبيحِهِ وَ تَهليلِهِ وَ تَحميدِهِ وَ تَمجيدِهِ.

ثُمَّ، إنَّ الله، تَبارَكَ وَتَعالى، خَلَقَ آدَمَ(ع) فَأَودَعَنا صُلبَهُ؛ وَأَمَرَ المَلائكَةَ بِالسَّجودِ لَهُ تَعظيماً لَنا وَ إكراماً. و كانَ سُجودُهُم لله عَزَّ وَ جَلَّ، عُبودِيَّةً، وَ لِآدَمَ إكراماً وَ طاعةً، لِكَونِنا في صُلبِهِ. فَكيفَ لا نَكونُ أَفضَلَ مِنَ المَلائكَةِ وَ قَد سَجَدوا لِآدَمَ كُلُّهُم أجمَعونَ؟

وَ إنَّهُ لَمّا عَرَجَ بي إلى السَّماء، أَذَّنَ جَبرَئيلُ، عليهِالسَّلام، مَثنى مَثنَى؛ وَ أَقامَ مَثنى مَثنَى. ثُمَّ قالَ لي: تَقدَّم، يا مُحَمَّدُ. فَقُلتُ لَهُ: يا

جَبرَئيلُ، أَتقَدَّمُ عَلَيكَ؟ فَقالَ: نَعَم. إنَّ الله، تَبارَكَ وَ تَعالَى، فَضَّلَ أَنبيائَهُ عَلَى مَلائِكَتِه أَجمَعينَ، وَ فَضَّلَكَ خاصَّةً. قالَ: فَتَقَدَّمتُ، فَصَلَّيتُ بِهِم، وَ لا فَخرَ.

فَلَمّا انتَهَيتُ إلى حُجُبِ النُّورِ، قالَ لي جَبرَئيلُ: تَقَدَّم، يا مُحَمَّدُ. وَ تَخَلَّفَ عَنّي. فَقُلتُ: يا جَبرَئيلُ، في مِثلِ هذا المَوضِعِ تُفارِقُني؟ فَقالَ: يا مُحَمَّدُ، إنَّ انتِهاءَ حَدّي الَّذي وَضَعَني الله، عَزَّ وَ جَلَّ، فيه إلى هذا المَكانِ؛ فَإن تَجاوَزتُه، احتَرَقَت أَجنِحَتي بِتَعَدّي حُدودَ رَبّي، جَلَّ جَلالُهُ. فَزَخَّ بي في النُّورِ زَخَّةً، فَزَجَّ بي في النور زَجَّةً، حَتّى انتَهَيتُ إلى ما شاءَ الله من عُلُوِّ مُلكِهِ. فَنُودِيتُ: يا مُحَمَّدُ. فَقُلتُ: لَبَّيكَ رَبّي وَ سَعدَيكَ، تَبارَكتَ وَ تَعالَيتَ. فَنُودِيتُ: يا مُحَمَّدُ، أَنتَ عَبدي، وَ أَنا رَبُّكَ، فَإيّايَ فَاعبُد؛ وَ عَلَيَّ فَتَوَكَّل. فَإنَّكَ نُوري في عِبادي، وَ رَسُولي إلي خَلقي، وَ حُجَّتي عَلي بَرِيَّتي. لَكَ وَ لِمَن تَبِعَكَ خَلَقتُ جَنَّتي؛ وَ لِمَن خالَفَكَ خَلَقتُ ناري؛ وَ لِأَوصِيائِكَ أَوجَبتُ كَرامَتي؛ وَ لِشيعَتِهِم أَوجَبتُ ثَوابي. فَقُلتُ: يا رَبِّ وَ مَن أَوصيائي؟ فَنُودِيتُ يا مُحَمَّدُ، أَوصياؤكَ المكتُوبُونَ عَلَى ساقِ العَرشِ. فَنَظَرتُ، و أَنا بَينَ يَدي رَبّي جَلَّ جَلالُهُ، إلى ساقِ العَرشِ؛ فَرَأَيتُ اثني عَشَرَ نُوراً؛ في كُلِّ نُورٍ سَطرٌ أَخضَرُ؛ عَلَيهِ اسمُ وَصِيٍّ مِن أَوصيائي أَوَّلُهُم عَلِيُّ بنُ أَبي طالِبٍ؛ وَ آخِرُهُم مَهدِيُّ أُمَتي. فَقُلتُ: يا رَبِّ، هؤُلاءِ أَوصيائي بَعدي؟ فَنُوديتُ: يا مُحَمَّدُ، هؤُلاءِ أَوليائي وَ أَحِبّائي وَ أَصفيائي وَ حُجَجي بَعدَكَ عَلي بَرِيَّتي. وَ هُم أَوصياؤُكَ وَ خُلَفاؤُكَ وَ خَيرُ خَلقي بَعدَكَ. وَ عِزَّتي وَ جَلالي، لَأُظهِرَنَّ بِهِم ديني، وَ لَأُعلِيَنَّ بِهِم كَلِمَتي، وَ لَأُطَهِّرَنَّ الأَرضَ بِآخِرِهِم مِن أَعدائي. وَ لَأُمَلِّكَنَّهُ مَشارِقَ الأَرضِ وَ مَغارِبَها؛ وَ لَأُسَخِّرَنَّ لَهُ الرياحَ؛ وَ لَأُذَلِّلَنَّ لَهُ السحابَ الصِّعابَ؛ وَ لَأُرَقِّيَنَّهُ في الأَسبابِ؛ وَ لَأَنصُرَنَّهُ بِجُندي وَ لَأُمِدَّنَّهُ بِمَلائكَتي حَتّى يُعلِنَ دَعوَتي وَ يَجمَعَ الخَلقَ عَلى تَوحيدي. ثُمَّ، لَأُديمَنَّ مُلكَهُ، و لَأُداوِلَنَّ الأَيّامَ بَينَ أَوليائي إلى يَومِ القِيامَةِ.[157]

تمّ الحديث الشريف.

ولقد نقلته بطوله مع بناء هذه الرسالة على الإختصار، للتبرّك والتيمّن وزيادة الفائدة و البصيرة. و ها أنا أشرح بعض فقراته الراجعة إلى المقام مع الإيجاز و الإختصار؛ و أرجو التوفيق من الحقّ المختار.

مطلع. ١٣

إعلم، جعلك الله و إيّانا من أمّة الرسول المختار وسلكنا سبيل الشيعة الأبرار، أنّ قوله، صلّى الله عليه و آله: **ما خلق الله خلقاً أفضل منّي** إشارة إلى أفضليّته، صلّى الله عليه و آله، في مقام تعيّنه الخلقي. فإنّه في النشأة الخلقيّة أوّل التعيّنات و أقربها إلى الإسم الأعظم، إمام أئمّة الأسماء والصفات؛ و إلّا فهو بمقام ولايته الكليّة العظمى و برزخيّته الكبرى و الهيولويّة الأولى، المعبّر عنها بـ «دني فتدلّى» و «الوجود الإنبساطي الإطلاقي» و «الوجه الدائم الباقي» المستهلك فيه كلّ الوجودات و التعيّنات و المضمحلّ لديه جميع الرسوم والسمات، لانسبة بينه و بين شيء، لإحاطته القيّوميّة بكلّ ضوء و فيء. فلايستصح الأكرميّة والأفضليّة، ولا يتصوّر الأوّليّة و الآخريّة؛ بل هو الأوّل في عين الآخريّة؛ و الآخر في عين الأوّليّة؛ ظاهر بالوجه الّذي هو باطن؛ و بالوجه الّذي هو ظاهر كامن. كما قال: **نَحنُ السّابِقونَ الأَوَّلونَ**. ١٥٨

قوله(ع): **فأنت أفضل أم جبرئيل؟** إعلم، أنّ هذا السؤال، و غيره من المقال، من مولانا، أميرالمؤمنين و إمام أصحاب الكشف و اليقين، عليه صلوات ربّ العالمين، لمصلحة كشف الحقائق بالنسبة إلى سائر الخلائق؛ و إلا فهو، عليه الصلاة والسلام، يستفيد من رسول‌الله، صلّى الله عليه و آله، حقائق العلوم و غُيّبات السرائر بمقامه العقلي و شأنه الغيبي قبل الوصول إلى النشأة المثاليّة الخياليّة، فضلاً عن نزولها إلى الهيآت اللفظيّة والكلاميّة. فإنّ منزلته(ع) منه (ص) بعد اتّحاد نور هما بحسب الولاية الكليّة المطلقة، منزلة اللطيفة العقليّة، بل الروحيّة السرّيّة، من النفس الناطقة الإلهيّة؛ و منزلة سائر الخلائق منه(ص) منزلة سائر القوى الباطنة و الظاهرة منها. فإنّ لرسول‌الله، صلّى الله عليه و آله، أحديّة

جمع الحقائق الغيبيّة و الشهادتيّة؛ و هو أصل اصول المراتب الكلّيّة و الجزئيّة. و نسبته إلى رعيّته نسبة الإسم الأعظم في الحضرة الجمعيّة إلى سائر الأسماء والصفات. بل هو الإسم الأعظم المحيط بسائر الأسماء الإلهيّة في النشأة الخلقيّة و الأمريّة. فكما أنّ الفيض من حضرة الجمع لا يصل إلى التفاصيل المحضة إلّا بعد عبوره في مراحل متوسّطة، و لا يمرّ على السوافل إلّا بعد مروره على العوالي الّتي هي الواسطة ـ كما قد أوضحنا سبيله في «المشكاة» السالفة و بيّنا دليله في «المصابيح» السابقة ـ كذلك الفيوضات العلميّة و المعارف الحقيقيّة النازلة من سماء سرّ الأحمديّة (ص) لا تصل إلى الأراضي الخلقيّة إلّا بعد عبورها على المرتبة «العماء» العلويّة. و لذلك و لأسرار أخر قال، صلّى الله عليه و آله: **أنَا مدينةُ العلمِ و عَليٌّ بابُها**.[١٥٩]

و ممّا يؤيد ما ذكرنالك و يشهد على ما تلونا عليك، ما ورد أنّه(ع) يسمع كلام جبرئيل(ع). و من ذلك ما ورد في الكافي الشريف، في باب العهود، في رواية طويلة، أنّه قال أمير المؤمنين(ع):

> **و الّذي فَلَقَ الحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ، لَقَد سَمِعتُ جَبرئيلَ يُقولُ للنَّبيِّ(ص): يا محمّدُ (ص)، عَرِّفهُ أَنَّهُ مُنتَهِكُ الحُرمَةِ...**[١٦٠]
> الخبر الشريف.

ثمّ، إنّ السؤال عن أفضليّته عن جبرئيل(ع) سؤال عن قاطبة سكنة عالم الجبروت. و اختصاصه بالذكر، إمّا لعظمة شأنه من بين سائر الملائكة؛ أو لتوجّه الأذهان إليه دون غيره. و بالجملة، ليس السؤال مختصّاً به(ع) و لهذا أجاب، صلّى الله عليه و آله، بفضيلته على جميع الملائكة.

و ليعلم أنّ هذه الفضيلة ليست فضيلة تشريفيّة اعتباريّة، كفضيلة السلطان على الرعيّة؛ بل فضيلة حقيقيّة وجوديّة كماليّة، ناشئة من إحاطته التامّة و سلطنته القيّوميّة، ظلّ الإحاطة الّتي لحضرة الإسم «الله» الأعظم على سائر الأسماء والصفات؛ فإنّ سائر الأسماء و الصفات من شوؤنه و أطواره و مظاهره و أنواره. فكما أنّ شرافة اسم «الله» الأعظم المحيط على سائر الأسماء ليست تشريفيّة اعتباريّة و كذلك سائر الأسماء المحيطة الّذي هو النبيّ في كلّ عصر و خصوصاً نبيّنا، صلّى الله عليه و آله، الّذي بعضها بالنسبة الى بعض، كذلك الامرفى مربوب الاسماء هو

مربوب إمام أئمّة الأسماء و الصفات، فله الرئاسة التامّة على جميع الأمم السابقة واللاحقة؛ بل كلّ النبوّات من شوؤن نبوّته؛ و نبوّته(ص) دائرة عظيمة محيطة على جميع الدوائر الكلّيّة والجزئيّة والعظيمة والصغيرة.

قوله(ص): **والفضل بعدي لك و للأئمّة من بعدك** إشارة إلى ما ذكرنا من أنّ مرتبة وجوده(ع) و وجود سائر الأئمّة(ع) بالنسبة إلى النبي(ص) مرتبة الروح من النفس الناطقة الإنسانيّة؛ و رتبة سائر الأنبياء و الأولياء رتبة سائر القوى النازلة منه؛ و رتبة سائر الرعيّة رتبة القوى الجزئيّة النازلة الظاهرة، أو الباطنة، حسب درجاتهم و مراتبهم. و كلّ فضيلة و كمال و شرف في المملكة الإنسانيّة ثابتة للمرتبة الروحيّة. و منها يصل الفيض إلى سائر القوى و المراتب؛ بل جميع القوى الظاهرة و الباطنة ظهور حقيقةالروح. و لذلك قال عليّ، عليهالسلام: **كُنتُ مع الأنبياءِ سِرّاً و مَعَ رَسُولِ الله جَهراً.**[161] على ما حكي. والمعيّة بالنسبة ألى سائر الأنبياء، عليهم السلام، معيّة قيّوميّة؛ و بالنسبة إلى رسول الله، صلّى الله عليه و آله، معيّة تقوّميّة.

قوله(ص): **و إنّ الملائكة لخدّامنا و خدّام محبّينا** شاهد على ما ذكرنا من أنّ العالم بجميع أجزائه وجزئيّاته، من القوى العلاّمة و العمّالة، للوليّ الكامل. فبعض الملائكة من قواه العلاّمة، كجبرئيل(ع) و من في طبقته؛ و بعضهم من العمّالة، كعزرائيل و من في درجته، و كالملائكة السماويّة و الأرضيّة المدبّرة. و خدمة الملائكة لمحبّيهم أيضاً بتصرّفهم(ع) كخدمة بعض الأجزاء الإنسانيّة لبعض بتصرّف النفس.

قوله(ص): **والّذين يحملون العرش...** إلى آخره. لـ«العرش» اطلاقات. والمراد، هيهنا، جملةالخلق؛ أو الجسم المحيط. و حملته أربعة من الأملاك. و هي أرباب أنواع أربعة ـ كما نقل عن اعتقادات[162] الصدوق عليه الرحمة ـ لاالحضرة العلميّة. فإنّ حامل العلم نفسه، صلّي الله عليه و آله، و شؤونه. كما ورد في الكافي الشريف عن أبي عبدالله(ع) قال:

حَمَلَةُ العَرش ـ و العَرشُ العِلمُ ـ ثمانيةٌ: أربَعَةٌ مِنّا، وأربَعَةٌ مِمَّن شاءَالله.[163]

و في رواية أخرى عن الكاظم، عليه‌السلام، قال:

إذا كانَ يومُ القيامةِ، كانَ حَمَلَةُ العَرشِ ثَمانيةً. أربَعةٌ مِن الأوّلينَ: نوحٌ، و إبراهيمُ، و موسى، و عيسى، عليهمُ السّلامُ. و أربعةٌ مِن الآخِرينَ: محمَّدٌ، و عليٌّ، والحسنُ، والحسينُ، عليهمُ السّلامُ. [١٦٤]

قوله(ص): **لولا نحن، ما خلق‌الله آدم...** إلى آخره. لأنّهم وسائط بين الحقّ والخلق، و روابط بين الحضرة الوحدة المحضة والكثرة التفصيليّة. وفي هذه الفقرة بيان وساطتهم بحسب أصل الوجود، و كونهم مظهر الرحمة الرحمانيّة الّتي هي مفيض أصل الوجود؛ بل بحسب مقام الولاية هم الرحمة الرحمانيّة؛ بل هم الإسم الأعظم الّذي كان «الرّحمن الرّحيم» تابعين له. كما أنّ الفقرة الآتية، أي قوله(ص): **كيف لانكون أفضل من الملائكة** بيان كونهم وسائط بحسب كمال الوجود، و كونهم مظهر الرحمة‌الرحيميّة الّتي بها يظهر كمال الوجود. فبهم يتمّ دائرة‌الوجود و يظهر الغيب و الشهود و يجري الفيض في النزول والصعود. قال الشيخ محيى الدين[١٦٥] في فتوحاته: **ظهرالوجود ببسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحيم.** [١٦٦] فتمام دائرة الوجود تحت هذه الأسماء الثلاثة، جمعاً في الأوّل منها، و تفصيلاً في الأخيرين.

ثمّ، إنّ مقصودنا من نقل الرواية الشريفة بطولها هذه الفقرات الّتي بصدد بيان تعليمهم حقيقة العبوديّة و الطريق إليها للملائكة في النشأة العقليّة الغيبيّة؛ و بيان أنّ هذا التعليم هو حقيقة النبوّة في النشأة الغيبيّة. فنحن نشير إلى فقراتها على الإجمال في ضمن «أصول»، لتوضيح الحال مع ضيق المجال و تشويش البال.

أصل في بيان سبقهم إلى معرفة ربّهم

إنّك قد عرفت، فيما تلونا عليك، أنّ العالم العقلي وجودات نوريّة حيّة عليمة، بلا تخلّل جعل بينها و بين كمالاتها؛ بل كلّ ما يمكن لها بالإمكان العام، واجب التحقق لها. فالسبق إلى معرفة الربّ والتسبيح و التهليل لسبق الوجود. و هذا السبق هو السبق «الدهري» المناسب لهذا المقام الرفيع العالي المنزّه عن الزمان و المكان. و بالجملة، هوالسبق بالعلّيّة والحقيقة الّذي هو ثابت في مراتب الوجود و حقائق الغيب و الشهود.

و قوله: **فأنطقها** أي، جعلها ذانطق، بعين جعل ذاتها، نطقاً عقليّاً من غير صوت ولا لفظ. و تخلّل «الفاء» فيه لسبق الذات على كمالاتها، سبقاً بالتجوهُر. و بما ذكر من معنى «السبق»، ظهر كونهم وسائط في خلق الملائكة بحسب الوجود؛ كما أنّهم وسائط بحسب كمالات الوجود.

أصل إعلم، هداك الله إلى الصراط المستقيم، أنّ للتوحيد أربعة إركان. ولكلّ منها ثلث درجات. درجة منها ظاهرة؛ ودرجتان منها في البطون. والإسم تابع لماهي الظاهرة. كما أنّ الأمر كذلك فى الأسماء الإلهيّة المنقسمة إلى الأقسام الثلاثة؛ أي، الأسماء الذاتيّة و الأسماء الصفاتيّة، والأسماء الأفعاليّة.

الركن الأوّل هو «التحميد». و هو مقام توحيد الأفعال. و هو الدرجة الظاهرة منه؛ و باطن فيه التوحيدان الآخران؛ أي، الصفتي و الذاتي. فإنّ التحميد مقام إرجاع جميع المحامد و الأثنية إلى الله تعالى، و نفي الإستحقاق عن غيره، جلّ و علا. و لا يتحقّق ذلك إلّا بأن يكون جميع الأفعال الحسنة والأعمال الصالحة و قاطبة العطيّات و جُلّ المنحات منه بأن يرى العبد المشاهد لهذا المقام أنّ العطيّات و المنحات الّتى في صورة الكثرة التفصيليّة ظهور العطيّة المطلقة الّتي هي المشيئة المطلقة الّتي هي وجه الله الفاني في ذي الوجه. فليس في الوجود جميل ولا فاعل جميل، حتّى يحمد على جماله أو فعله، سوى الجميل المطلق. ويؤكّده «الحوقلة» الّتي هي مقام نفي الحول والقوّة عن غيره، وإثبات كونهما بالله الجميل، ولو كان في صورة التفصيل. و باطن هذا التوحيد توحيد الصفات والذات، عند أصحاب الرموز والإشارات.

الركن الثاني هو «التهليل». و هو مقام توحيد الصفات و اضمحلال كلّ الكمالات، بأن يرى العبد كلّ جمال و كمال و حسن و بهاء ظهور جمال الحقّ و كماله و تجلّ من تجليّات جلاله. و كون «التهليل» لذلك المقام لما فيه من نفي الألوهيّة عن الغير. والألوهيّة هيهنا هي الألوهيّة الصفتيّة، لا الفعليّة. و التوحيدان الآخران فيه محجوب عند أرباب الأذواق و القلوب.

الركن الثالث هو «التكبير». و هو مقام توحيد الذات و استهلاك جميع الإنّيّات، لما ورد في معناه: **أنه أكبرُ مِن أن يوصَفَ.** [١٦٧] لا من كلّ شيء، معلّلاً بأنّه لا شيء هناك. والتوحيدان الآخران فيه على حدّ الإستتار عند أولى السابقة الحسنى من

الأحرار.

الركن الرابع هو «التسبيح». و هو مقام التنزيه عن التوحيدات الثلاثة. فإنّ فيها تكثير و تلوين. و هو مقام التنزيه و التمكين؛ و به يتمّ التوحيد:

ففى «التوحيد الفعلي» يرى السالك كلّ فعل ظهور فعله. و تنزيهه بأن لا يرى فعل الغير أبداً.

و «التوحيدالصفتى» استهلاك الصفات و الأسماء في أسمائه و صفاته. و التنزيه فى ذلك المقام عدم رؤية صفة و اسم فى دارالتحقّق إلّا أسمائه و صفاته.

و «التوحيد الذاتي» اضمحلال الذوات لدى ذاته. و التنزيه في ذلك المقام عدم رؤية إنّيّة و هويّة، سوى الهويّة الأحديّة.

و في الآثار و الاخبار: **يا مَن هو، يا مَن ليس إلا هو.** [١٦٨] و «التوغّل» الّذي هو بمنزلة النتيجة لكلّ المقامات و التوحيدات، عدم رؤية فعل و صفة حتّى من الله تعالى، و نفي الكثرة بالكلّيّة و شهود الوحدة الصرفة والهويّة المحضة الّتي هي الظاهرة في عين البطون و الباطنة في عين الظهور. والتنزيه في كلّ مقام ينطوي في المقامين الآخرين.

أصل إعلم، أنّ في جعل «التسبيح» في الرواية الشريفة مقدَّماً على سائر الأركان دلالة على شرفه و علوّ قدره على سائر المراتب؛ مع أنّه مناسب لمقام الملائكة و نشأتهم. و أمّا جعل «التكبير» متوسّطاً بين «التهليل» و «التحميد»، فلأنّ المركز في الحقائق المجرّدة محيط على المحيط؛ بعكس الدوائر الحسّيّة، كما سبقت الإشارة إليه؛ و دلالة على أنّ ذاته، تعالى شأنه، محفوف بالصفات و الأسماء؛ و أن رؤية الذات لا يمكن إلّا من وراء حجاب الأسماء والصفات والآثار. و تأكيد «التحميد» بـ«الحوقلة» للدلالة على كون الكثرة في الفعل أوغل بحسب رؤية السالكين.

•

أصل إعلم، أنّ حظّ الملائكة من التوحيدات الثلاثة و التنزيه ليس كحظّ الإنسان الكامل في جميع المقامات؛ بل لكلّ منها مقام معلوم لا يتجاوزه. فالتعليم في تلك النشأة بحسب استعداداتهم الّتي يحيط بها النبيّ المكرّم(ص) الّذي أحاط بكلّ الأشياء و ترتيب تكميل كلّ العوالم و النشآت على طبق القضاء.

و لمّا كان بقية الحديث الشريف خارجاً عن مقصدنا، جزنا عن شرحه، مع

كونه لائقاً للشرح الطويل و البحث و التفصيل. عسى الله أن يوفّقنا لإفراد رسالة في شرحه.

خاتمة هذه التعاليم الّتي وقعت في النشأة العقليّة من النبيّ الكريم و آله الطيّبين الطاهرين، سلام الله عليهم أجمعين، هي حقيقة النبوّة و الإمامة في العالم الأمري الغيبي. فقد عرفت في ما سبق بسطها و تفصيلها. و لنختم الكلام في المقام، ولنصرف عنان القلم إلى طور آخر من الكلام. و هو الخلافة و النبوّة والولاية في النشأة الظاهرة الخلقيّة. و أسأل الله تعالى التوفيق؛ فأنّه خير رفيق. والصلاة و السلام على الرسول الأمين و آله الطيّبين الطاهرين.

المصباح الثالث

فيما نختم به الكلام من أسرار الخلافة و النبوّة و الولاية في النشأة الظاهرة الخلقيّة؛ و سرّ بعث الأنبياء، عليهم السلام، و منزلتهم مع نبيّنا، صلّى الله عليه و آله. و فيه «وميضات» نوريّة تشير إلى أسرار ربوبيّة.

وميض ١

لعلّك قد أخذت الخبر بيديك و انكشف الأمر بإيضاحنا لديك من أنّ للأسماء الإلهيّة محيطيّة و محاطيّة و رئاسة و مرئوسية. فرُبّ اسم إلهيّ يكون محيطاً بالأسماء الجماليّة، كـ«الرّحمن». و رُبّ اسم إلهيّ محيط بالأسماء الجلاليّة، كـ«المالك» و «القهّار». و لا يكون في الأسماء الإلهيّة مرتبة الجامعيّة المطلقة و أحديّة جمع الحقائق الإلهيّة اللطفيّة و القهريّة بطريق الجمع و البساطة، إلاّ لاسم «الله» ربّ جميع الحقائق الإلهيّة و مفتاح مفاتيح الكنوز الغيبيّة. فهو الإسم المحيط التامّ الأعظم الأزلي الأبدي السرمدي. و غيره من الأسماء، حتّى الأمّهات منها، لايكون بهذه الإحاطة، و إن كان لبعضها إحاطة على بعضها أقلّ و أكثر.

وميض ٢

كما أنّك قد عرفت من تضاعيف ما تلونا عليك أنّ ظهور الأعيان الخارجيّة إنّما يكون حسب اقتضاء الاسماء الإلهيّة، على نظام ما في العلم الربوبي و حضرة الأعيان الثابتة، فلكلّ حقيقة من حقائق الأسماء الإلهيّة رقيقة، تكون مظهرها في العالم الغيبي، و حكم الظاهر والمظهر سواء في السنّة الإلهيّة، فما هو مظهر «الرّحمن» تكون الرحمة فيه غالبة، و يكون محيطاً على سائر المظاهر اللطفيّة والجماليّة، وحاكماً عليها. و ما كان مظهر «المالك» و «الواحد» كذلك بالنسبة إلى المظاهر القهريّة، فوجب لا محالة، بحكم القضاء السابق الإلهي و العناية الرحمانيّة، وجود خليفة جامعة لجميع الصفات الربوبيّة و حقائق الأسماء الإلهيّة، ليكون مظهراً لاسم «الله» الأعظم.

و بالجملة، لمّا كان كلّ ما في الكون آية لما في الغيب، لابدّ و أن يكون لحقيقة العين الثابتة الإنسانيّة، أي العين الثابتة المحمّديّة(ص) و لحضرة الإسم الأعظم مظهر في العين، ليظهر الأحكام الربوبيّة و يحكم على الأعيان الخارجيّة، حكومة الإسم الأعظم على سائر الأسماء و العين الثابت للإنسان الكامل على بقيّة الأعيان. فمن كان بهذه الصفة، أي الصفة الإلهيّة الذاتيّة، يكون خليفة في هذا العالم؛ كما أنّ الأصل كان كذلك.

وميض ٣

و كما أنّ اسم «الله» الأعظم بمقامه الجمعي كان جامعاً لجميع مراتب الأسماء الإلهيّة، بنحو أحديّة الجمع و بساطة الحقيقة، و كان عالماً بحقائقها بعلمه بذاته و عالماً بكيفيّة ظهور صورها في الحضرة العلميّة و الكون العيني و كيفيّة استهلاكها و اضمحلالها في مقام الغيب الأحدي الّذي هو حقيقة القيامة الكبرى للأسماء الإلهيّة، إذكما أنّ القيامة الكبرى للأكوان الخارجيّة بانطماس نورها و هويّتها تحت سطوع النور الربوبي و برجوع كلّ مظهر إلى ظاهره و فنائه فيه، يكون الأعيان الثابتة و الأسماء الإلهيّة بانقهارها تحت شمس الأحديّة الذاتيّة و انمحاق أنوارها لدى نورها بتوسّط الإنسان الكامل في الأعيان الخارجيّة والعين الثابتة المحمّديّة(ص) في

الأعيان الثابتة و الإسم الأعظم الإلهي في الأسماء الإلهيّة ـ كما ستسمع إن شاءالله فيما سيأتي تحقيقه من بيان قوسي النزول و الصعود بشرط مساعدة التوفيق ـ كذلك الإسم الأعظم الإلهي الموجود في النشأة الظاهرة جامع لجميع مراتب الأسماء و حقائق الأعيان. و يرى الأشياء على ما هي عليها برؤية ذاته. ويرى كيفيّة ارتباطها بالأسماء الإلهيّة و وصولها إلى باب أربابها الّذي هو حقيقة القيامة الكبرى للأشياء الكونيّة الخارجيّة. و هو في الحقيقة يوم «ليلةالقدر» المحمّديّة(ص)؛ كما سيأتي تحقيقها، إن شاء الله.

وميض ۴

و كما أنّ الأسماء المحيطة حاكمة على الأسماء الّتي تحت حيطتها و قاهرة عليها، و كلّ اسم كانت جامعيّته و حيطته أكثر، كان حكمه أشمل و محكومة أكثر، إلى أن ينتهي الأمر إلى الإسم «الله» الأعظم الّذي يكون محيطاً على الأسماء كلّها، أزلاً و أبداً، و لم يكن حكمه مخصوصاً باسم أو أسماء، كذلك الأمر في المظاهر، طابق النعل بالنعل. فإنّ العالم نقشة ما في الأسماء الإلهيّة والعلم الربوبي.

فسعة دائرة الخلافة والنبوّة و ضيقها في عالم الملك حسب إحاطة الأسماء الحاكمة على صاحبها و شارعها ـ و هذا سرّ اختلاف الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، في الخلافة و النبوّة ـ إلى أن ينتهي الأمر إلى مظهر الإسم الجامع الأعظم الإلهى. فيكون خلافته باقية دائمة محيطة أزليّة أبديّة حاكمة على سائر النبوّات و الخلافات. كما أنّ الأمر في المظاهر كذلك. فدورة نبوّات الأنبياء، عليهم السلام، دورة نبوّته و خلافته؛ و هم مظاهر ذاته الشريفة، و خلافاتهم مظاهر خلافته المحيطة. و هو، صلّى الله عليه و آله، خليفة الله الأعظم؛ و سائر الأنبياء خليفة غيره من الأسماء المحاطة. بل الأنبياء(ع) كلّهم خليفته، و دعوتهم في الحقيقة دعوةإليه و إلى نبوّته(ص): و آدمُ و مَن دونَه تحتَ لِوائِه. [۱۶۹] فمن أوّل ظهور الملك إلى انقضائه و انقهاره تحت سطوع نور الواحد القهّار، دورة خلافته الظاهرة في الملك.

وميض ۵

و بما علّمناك من البيان و آتيناك من التبيان يمكن لك فهم قول مولى الموحّدين

و قدوة العارفين، أمير المؤمنين، صلوات الله عليه و على آله أجمعين: **كُنتُ مَعَ الأنبياءِ باطِناً، وَمَعَ رَسُولِ اللهِ ظاهِراً.** [١٧٠] فإنّه، صلوات الله عليه، صاحب الولاية المطلقة الكلّيّة. و الولاية باطن الخلافة؛ و الولاية المطلقة الكلّيّة باطن الخلافة الكذائيّة؛ فهو(ع) بمقام ولايته الكلّيّة قائم على كلّ نفس بما كسبت، و مع كلّ الأشياء، معيّة قيّوميّة ظلّيّة إلهيّة، ظلّ المعيّة القيّوميّة الحقّة الإلهيّة؛ إلّا أنّ الولاية لمّا كانت في الأنبياء (ع) أكثر، خصّهم بالذكر.

وميض ٦

و بالحري أن نذكر مالخّصه الشيخ العارف الكامل، قاضي سعيد الشريف القمي، [١٧١] رضي الله عنه، ممّا فصّله بعض أهل المعرفة. قال في البوارق الملكوتية:

> **قال: إنّ الحقائق الخارجية في حال غيبتها تحت أستار الأسماء الّتي وسائط مشهودها. سألت تلك الأسماء سؤال افتقار و قالت: إنّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً، و عن معرفة ما يجب لكم من الحقّ علينا. فلو أنّكم أظهرتم أعياننا، لكنتم أنعمتم علينا، و أمكن لنا أن نقوم بحقوقكم. و لكانت سلطنتكم متحققّة؛ و اليوم أنتم سلاطين علينا بالقوّة، من دون جنود ولاعدّة. فهذا الّذي نطلبه منكم أكثر نفعاً لكم ممّا في حقّنا.**
>
> **فلمّا سمعت الأسماء الإلهيّة مقالة الحقائق الغيبيّة، نظرت في ذوات أنفسها، و صدقت الممكنات؛ و طلبت ظهور أحكامها حتّى يتميّز أعيانها بآثارها. فإنّ «الخلّاق» و «المدبّر» و غيرهما نظروا في ذواتهم، فلم يروا خلّاقاً و لا مدبّراً، و لاغير ذلك. فجاءت تلك الأسماء إلى حضرة الإسم «البارئ»، فقالوا له: عسى أن توجد أنت هذه الأحكام الّتي اقتضت حقائقها. فقال «البارئ»: ذلك راجع إلى الإسم «القادر»؛ فإنّي تحت حيطته؛ فالتجأوا إليه. فقال «القادر»: أنا**

تحت حكم «المريد»؛ فلا أوجد عيناً منكم إلاّ باختصاص؛ و ليس ذلك إلاّ بتخصّصه و أن يأتيه أمر من ربّه، فحينئذ أتعلّق أنا بالإيجاد. ففزعوا إلى «المريد»، و ذكروا له مقالة «القادر». فقال «المريد»: صدق «القادر»؛ و لكنّي أنظر إلى أنّه هل سبق العلم من الإسم «العليم» بظهور آثاركم، فأخصّص أنا ماشاء الله من أحكامكم؛ فإنّي تحت حكمه. فصاروا إلى الإسم «العليم». فقال «العالم»*: قد سبق العلم بإيجادكم، ولكنّ الأدب أولى؛ و ليس الأمر هنا بمحض الإفتقار، بل لابدّ من الإذن مرّة بعد أخرى. و إنّ لنا كلّنا حضرة مهيمنة علينا. و هي الإسم «الله».

فاجتمعت الأسماء إلى الحضرة الإلهيّة، فذكروا له قصّتهم، و أظهروا له ما اقتضت حقائقهم. فقال: حقّاً أقول أنا اسم جامع لحقائقكم، مشتمل على مراتبكم، و إنّي دليل على ذات المقدّسة و حضرة الأحديّة. فمكانكم أنتم و رفقائكم حتّى أعرض عليه مقاصدكم فقال: يا من هو، يا من لا هو إلاّ هو، قد اختصم الملأ الأعلى و قالت الأعيان هكذا. فنودي من سرّه أن: أخرج عليهم، و قل لكلّ واحد من الأسماء ما يتعلّق بما يقتضيه حقائقها. فخرج الإسم «الله»، و معه الإسم «المتكلّم» يترجم عنه الممكنات والأسماء الإلهيّة، و ذكر لهم ما أمره المسمّى. فتعلّق «العالم» بظهور الممكن الأوّل؛ و «القادر» بظهور الممكن الثاني؛ و «المريد» بسائر الأعيان. فظهرت الأدبار والأكوان. *

و أدّى الأمر إلى المنازعة والمخالفة؛ كما هو مقتضى الأسماء الجماليّة والجلاليّة. فقالت الأعيان: إنّا نخاف أن يفسد نظامنا، أو يطغى بعضنا على بعضنا، و نلحق بالعدم الّذي كنّا فيه. فالتجأوا، تارة أخرى، إلى الأسماء بتعليم الأسم «العليم» و «المدبّر»، و قالوا: أيّها الأسماء التي لكم السلطنة علينا، إن كان أمركم على ميزان معلوم و

* فى البوارق «العليم»
* أدوار، أكوار ظاهراً. منه.

حدّ مرسوم بأن يكون فيكم إمام يخفضنا و يخفض تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم. فسمعوا ذلك والتجأوا إلى الإسم «المدبّر». فدخل «المدبّر» إلى المسمّى، و خرج بأمر الحقّ إلى الإسم «الربّ» فقال له: صدر الأمر بأن تفعل أنت ما يقتضيه المصلحة في بقاء الممكنات. فقال: سمعاً وطاعة. و أخذ وزيرين يعينانه على مصالحه. وهما «المدبّر» و «المفصّل». قال الله تعالى: «يُدَبِّرُ الأمرَ وَ يُفَصِّلُ الآياتِ لَعَلَّكُم بِلِقآءِ رَبِّكُم تُوقِنونَ.»[172] أي، ربّكم الّذي هو الإمام. فانظر ما أحكم كلام الله و أتقن صنع الله.[173] إنتهى.

وميض ٧

ولعلّك بتوفيق الله و حسن تأييده بعد الإحاطة بما فى هذه الرسالة، الّتى لا أظنّك أن سمعت به في غيرتلك المقالة، يمكنك فهم ما أرمزه ذلك العارف و تأويل ما أجمل ذاك المكاشف.

و إيّاك، ثمّ إيّاك، والله حفيظك في أوليك و أخريك، أن تحمل أمثاله على ظاهرها، من غيرالغور الكامل إلى غامرها. و لا تأخذ بيدك الطعن عليهم، من غير فهم مقصدهم؛ كما هودأب بعض المنتسبين إلى العلم. فإنّهم جعلوا ميزان عدم صحة المطالب عدم اطّلاعهم عليها أوعدم فهمهم إيّاها! فتراهم يتّهمون هؤلاء العظماء بكلّ التهمة، و يغتابون هذه المكاشفين كلّ الغيبة، مع أنّها أشدّ من الزِنيَة، تعصّباً منهم، تعصّب الجاهليّة. أعاذنا الله من شرّالشيطان الّذي هو قاطع عن طريق الرحمن.

وميض ٨

و اعلم، أنّ ما تلونا عليك و رفعنا الحجاب عن سرّه لديك، بالنظر إلى إرجاع المسبّبات إلى أسبابها و انعطاف أمر المربوبات إلى أربابها. و هو كما قال الشيخ العارف، خواجه عبدالله الأنصاري[174]: همه از آخر كار مى ترسند و من از اوّل. و أشارإليه المولوي[175] في المثنوي: «ديده مى خواهم سبب سوراخ كن.»[176]

و بالجملة، هذا على مذاق العارف المكاشف الّذي يتذكّر العهد الأزل و القضاء الأوّل؛ و إلاّ فبالنظر إلى ترتيب ظهور الحقائق الإلهيّة في الهياكل المقدّسة الطيّبة من الأنبياء(ص) و الأولياء(ع)، فطور آخر من الكلام، لكشف النقاب عن وجه المرام. فاستمع لما يتلى عليك من الأسرار، إن كنت من الأحرار.

وميض ٩

قال العارف الكامل، شيخ مشايخنا، آقا محمد رضا القمشهاى،[١٧٧] رضوان الله عليه، في رسالته المعمولة لتحقيق «الأسفار الأربعة» ما ملخّصه:

إعلم، أنّ «السفر» هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطيّ المنازل. و هو صوريّ مستغن عن البيان؛ و معنوي. و هو أربعة:

الأوّل السفر من الخلق إلى الحقّ، برفع الحجب الظلمانيّة و النورانيّة الّتي بينه و بين حقيقته الّتي معه أزلاً و أبداً. و أصولها ثلاثة: و هي الحجب الظلمانيّة النفسانيّة، و النورانيّة العقليّة، والروحيّة. أي، بالترقّي من المقامات الثلاثة برفع الحجب الثلاثة. فأذا رفع الحجب، يشاهد السالك جمال الحقّ، وفني عن ذاته. و هو مقام «الفناء». وفيه «السرّ» و «الخفي» و «الأخفى». فينتهي سفره الأوّل؛ ويصير وجوده وجوداً حقّانيّاً؛ ويعرض له «المحو»، ويصدر عنه «الشطح»، فيحكم بكفره. فإن تداركته العناية الإلهيّة، يشمله و يزول المحو؛ فيقرّ بالعبوديّة بعدالظهور بالربوبيّة.

ثمّ، عند انتهاء السفر الأوّل، يأخذ في السفر الثاني. وهو السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ. و إنّما يكون «بالحقّ»، لأنّه صار وليّاً و وجوده وجوداً حقّانيّاً؛ فيأخذ بالسلوك من الذات إلى الكمالات حتى يعلم الأسماء كلّها، إلا ما استأثره عنده. فيصير ولايته تامّاً، ويفنى ذاته و صفاته و أفعاله في ذات الحقّ و صفاته و أفعاله. وفيه يحصل الفناء عن الفنائيّة أيضاً، الّذي هو مقام «الأخفى». و تتمّ دائرة الولاية، و ينتهي السفر الثاني، و يأخذ في السفرالثالث:

و هو من الحقّ إلى الخلق. و يسلك في هذا الموقف في مراتب الأفعال؛ و يحصل له «الصحو» التامّ، و يبقى بإبقاء الله، و يسافر في عوالم «الجبروت» و

«الملكوت» و «الناسوت»، و يحصل له حظّ من النبوّة؛ و ليس له نبوّة التشريع. و حينئذ ينتهي السفر الثالث، و يأخذ في السفر الرابع:

و هو من الخلق إلى الخلق بالحقّ. فيشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها؛ فيعلم مضارّها و منافعها؛ و يعلم كيفيّة رجوعها إلى الله و ما يسوقها؛ فيخبر بها و بما يمنعها. فيكون نبيّاً بنبوّة التشريع.[178]

إنتهى ملخّصه.

وميض ١٠

وعندي أنّ السفر الأوّل، من الخلق إلى الحقّ، المقيّد برفع الحجب الّتي هي جنبة يلي الخلقي، و رؤية جمال الحقّ بظهوره الفعلى الّذي هو في الحقيقة ظهور الذات في مراتب الأكوان. و هو جنبة يلى الحقّى. و بعبارة أخرى، بانكشاف وجه الحقّ لديه. و أخيرة هذا السفر رؤية جميع الخلق ظهور الحقّ و آياته. فينتهي السفر الأوّل، و يأخذ في السفر الثاني. و هو من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق. فيضمحلّ الهويّات الوجوديّة عنده؛ و يستهلك التعيّنات الخلقيّة بالكلّيّة لديه؛ و يقوم قيامته الكبرى بظهور الوحدة التامّة؛ و يتجلّى الحقّ له بمقام وحدانيّته. و عند ذلك لايرى الأشياء أصلاً، و يفنى عن ذاته و صفاته و أفعاله.

و في هذين السفرين لو بقي من الأنانيّة شيء، يظهر له شيطانه الّذي بين جنبيه بالربوبيّة، و يصدر منه «الشطح». والشطحيّات كلّها من نقصان السالك و السلوك و بقاء الإنّيّة والأنانيّة. ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّم، يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير معوجّ عن طريق الرياضات الشرعيّة. فإنّ طرق السلوك الباطني غير محصور بعدد أنفاس الخلائق.

ثمّ إن شملته العناية الإلهيّة ـ و هى، أى العناية الإلهيّة، مقام تقدير الإستعدادات، كما قال الشيخ العربي: **والقابل لايكون إلّا من فيضه الأقدس**[179] ـ أرجعته إلى نفسه، فيأخذ في السفر الثالث. و هو من الحقّ إلى الخلق الحقّي بالحقّ. أي، من حضرة الأحديّة الجمعيّة إلى حضرة الأعيان الثابتة. و عند ذلك ينكشف له حقائق الأشياء وكمالاتها، و كيفيّة تدرّجها إلى المقام الأوّل و وصولها إلى

وطنها الأصلي. ولم يكن في هذا السفر نبيّاً مشرّعاً؛ فإنّه لم يرجع إلى الخلق في النشأة العينيّة.

ثمّ، يأخذ في السلوك في السفر الرابع. وهو من الخلق الّذي هو الحقّ. أي من حضرة الأعيان الثابتة إلى الخلق، أي الأعيان الخارجيّة، بالحقّ. أي، بوجوده الحقّاني. مشاهداً جمال الحقّ في الكلّ؛ عارفاً بمقاماتها الّتي لها في النشأة العلميّة؛ عالماً طريقة سلوكها إلى الحضرة الأعيان فما فوقها، وكيفيّة وصولها إلى موطنها الأصلي. وفي هذا السفر يشرّع ويجعل الأحكام الظاهرة القالبيّة والباطنيّة القلبيّة، ويخبر وينبئ عن الله وصفاته وأسمائه والمعارف الحقّة، على قدر استعداد المستعدّين.

وميض ١١

وليعلم أنّ هذه «الأسفار الأربعة» لابدّ وأن تكون لكلّ مشرّع مرسل؛ ولكنّ المراتب مع ذلك متفاوتة والمقامات متخالفة: فإنّ بعض الأنبياء والمرسلين من مظاهر اسم «الرحمن» مثلاً. ففي السفر الأوّل يشاهد اسم «الرحمن» ظاهراً في العالم؛ وينتهي سفرهالثاني باستهلاك الأشياء في الإسم «الرحمن» ويرجع بالرحمة والوجود الرحماني إلى العالم؛ فتكون دورة نبوّته محدودة. وكذلك مظاهر سائر الأسماء، حسب اختلافات الّتي هي من حضرة العلم؛ حتّى ينتهي الأمر إلى مظهر اسم «الله»؛ فيشاهد في أخيرة سفره الأوّل الحقّ بجميع شوؤنه ظاهراً؛ ولا يشغله شأن عن شأن. وأخيرة سفره الثاني باستهلاك كلّ الحقائق في الإسم الجامع الإلهي؛ بل استهلاكه أيضاً في الأحديّة المحضة. فهو يرجع إلى الخلق بوجود جامع إلهي. وله النبوّة الأزليّة الأبديّة والخلافه الظاهريّة والباطنيّة.

وميض ١٢

إعلم، أنّ هذه «الأسفار» قد تحصل للأولياء الكمّل أيضاً، حتّى السفر الرابع. فإنّه حصل لمولانا، أميرالمؤمنين، وأولاده المعصومين، صلوات الله عليهم

أجمعين؛ إلاّ أنّ النبي، صلّى الله عليه و آله، لمّا كان صاحب المقام الجمعي، لم يبق مجال للتشريع لأحد من المخلوقين بعده. فلرسول الله(ص) هذا المقام بالأصالة؛ و لخلفائه المعصومين(ع) بالمتابعة و التبعيّة. بل روحانيّة الكلّ واحدة.

قال شيخنا و أستاذنا في المعارف الإلهيّة، العارف الكامل، الشاه‌آبادي، [١٨٠] أدام الله ظلّه على رؤوس مريديه: لو كان عليّ، عليه‌السلام، ظهر قبل رسول الله، صلّى الله عليه و آله، لأظهر الشريعة، كما أظهر النبي(ص)؛ و لكان نبيّاً مرسلاً. و ذلك لاتّحادهما في الروحانيّة والمقامات المعنويّة والظاهريّة.

خاتمة و وصيّة

إيّاك، أيّها الصدّيق الروحاني، ثمّ إيّاك، والله معينك في أولٰيك و أخريك، أن تكشف هذه الأسرار لغير أهلها؛ أو لاتضننّ على غير فحلها. فإنّ علم باطن الشريعة من النواميس الإلهيّة و الأسرار الربوبيّة؛ مطلوب ستره عن أيدي الأجانب و أنظارهم، لكونه بعيد الغور عن جليّ أفكارهم و دقيقها.

و إيّاك و أن تنظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلاّ بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألّهين من أهل الرواق و تعلّم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام و العرفاء الكرام؛ و إلاّ فمجرّد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لايزيد إلاّ خسراناً، و لا ينتج إلاّ حرماناً.

و لنختم الكلام بالحمدلله الملك العلاّم. والصلاة و السلام على أنبيائه و أوليائه العظام؛ خصوصاً سيّدهم و أشرفهم، محمّد و آله، صلوات الله عليهم أجمعين.

و قد اتّفق الفراغ عن هذه الرسالة بيد مؤلّفه الفقير المستكين، الّذي لايملك لنفسه نفعاً و لاضرّاً و لا موتاً و لاحيوٰة و لانشوراً، في صبيحة يوم الأحد، لخمسة و عشرين خلّون من شهر شوّال المكرّم، سنة تسع و أربعين و ثلاثمائة، بعدالألف من الهجرة النبويّة، على هاجرها و آله الصلاة و السلام والتحيّة الأزليّة الأبديّة. و الحمدلله أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

۱ـ مرآة العقول، ج ۸، ص ۱۴۶ ، «كتاب الايمان و الكفر»، «باب الشكر»، الحديث ۶.

۲ـ ديوان حافظ الشيرازی، الغزل السادس.

۳ـ هذا الكلام بما يتضمنه جاء فی كثير من العبارات. منها دعاء «مناجاة العارفين» عن السجاد(ع): **ولَم تَجعَل للخَلقِ طَريقاً إلی مَعرفَتِكَ إلاّ بالعَجزِ عَن مَعرِفتِك**. وعن صدر المتألهين: **فيجب الاعتراف بالعجز عن معرفته، و هذا غاية معرفته**. المبدأ و المعاد، ص ۳۸. وعن محيی الدين: **سبحان من لم يجعل سبيلاً إلی معرفته إلا العجز عن معرفته**. الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۲۵۵.

۴ـ ممايُنسب الی الشمس التبريزی.

٥ـ (الأنعام/١٩)
٦ـ مقتبس من الآية الكريمة: «كَذلِكَ يُؤْفَكُ الَّذينَ كَانُوا بآياتِ الله يَجحَدُونَ.» (المؤمن/٦٣)
٧ـ (المائدة/٦٤)
٨ـ «الأصول» من الكافى، ج ١، ص ١٠٠، «كتاب التوحيد»، «باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى»، الحديث١.
٩ـ «الأصول» من الكافى، ج ١، ص ٨٢، «كتاب التوحيد»، «باب اطلاق القول بأنه شىء»، الحديث ٢. وفيه: يُخرجه.
١٠ـ عن النبى(ص): سَبَقَت رَحمَتُه غَضَبَهُ. علم اليقين، ج ١، ص ٥٧.
١١ـ اشارة الى الحديث المعروف عن على(ع): من عرف نفسه فقد عرف ربّه. غررالحكم و دُررالكلم، ص ٦٢٥، الحديث ٧٩٤٦. وفى مصباح الشريعة (ب ٦٢) انّه عن النبى(ص).
١٢ـ مقتبس من الآيةالكريمة: «ولله الأسماءُ الحُسنَى فَادعُوهُ بِها و ذَرُو الَّذينَ يُلحِدونَ فى أسمَائِهِ سَيُجزَونَ مَاكانُوا يَعمَلونَ.» (الأعراف/١٨٠)
١٣ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٢٧، «السفر الرابع»، الباب السابع، الفصل الأوّل.

١٤ـ (الحشر/٢٢ـ٢٤)
١٥ـ(ق/٣٧)
١٦ـ محمد سعيدبن محمد مفيد القمى (ـ١١٠٣هـ.) عرف بـ «قاضى سعيد» و لقّب بـ «حكيم كوچك» (الحكيم الصغير). من اكابر علماء الشيعة. كانت له مشاركة فى الحديث والحكمة و الأدب. و كان يميل كثيراً الى العرفان. تلمذ عند الفيض الكاشانى و عبدالرزاق اللاهيجى و المولى رجبعلى التبريزى. اشتغل بالقضاء فى مدينة «قم» مدة و كان سبب اشتهاره بالقاضى و توفى فيها. له تأليفات كثيرة، منها: الاربعون حديثاً، اسرار الصلوة، حقيقة الصلوة، شرح التوحيد للصدوق، البوارق الملكوتية، كليد بهشت (مفتاح الجنة)، و حاشيتان على اثولوجيا و الاشارات.
١٧ـ مجموعة الرسائل، رسالة البوارق الملكوتية، ص ٣٠٧ (نسخة خطية محفوظة فى مكتبة مجلس الشورى الاسلامى فى ايران).
١٨ـ محمدبن على بن محمد بن العربى (٥٦٠ـ٦٣٨) اكبر العرفاء فى القرون الاسلامية. اشتهر بـ «ابن عربى» و «محيى الدين» و «الشيخ الاكبر». ألف حدود ٢٠٠ أثر بين كتاب كبير و رسالة وجيزة جداً. من اهمها: الفتوحات المكية، فصوص الحكم. وكتابه فصوص الحكم والذى

قصر الکثیرون دون فهمه یعتبر من المتون الدراسیة المهمة للعرفان؛ و لهذا اشتغل علماء الفن بشرحه و تحشیته. و للامام الخمینی(قده) حاشیة نفیسة علیه.

۱۹ـ الفتوحات المکیة، ج۲، ص ۳۰۲ـ۳۰۳. باب ۱۷۷.

۲۰ـ عن الامام(ع) عن النبی(ص): إنَّ الجَنَّةَ حُفَّت بالمَکارِه. و إنَّ النّارَ حُفَّت بالشَّهَواتِ. نهج البلاغة، «الخطبة» ۱۷۷. شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۷.

۲۱ـ عن علی(ع): ما رَأیتُ شَیئاً إلاّ ورَأیتُ الله قَبلَه. علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹. و فی کلمات مکنونة: «فینسب الی القیل: ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه.» و فی التجلیات الالهیة: «فینسب الی کثیر من العرفاء.»

۲۲ـ فضیل بن یسار قال: سمعت ابا عبدالله(ع) یقول: إنَّ الله لایوُصَفُ. وکَیفَ یوُصَفُ، فَقَدَ قال فی کتابه: «و ما قَدَرُوا الله حَقَّ قَدرِهِ.» فَلایوصَفُ بِقَدرٍ إلاّ کانَ أعظَمَ مِن ذلک. «الاصول» من الکافی، ج ۱، ص ۱۰۳، «کتاب التوحید»، «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه تعالی»، الحدیث ۱۱.

۲۳ـ محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (ـ۳۸۱هـ.) المکنی بـ «أبی جعفر» و المعروف بـ «ابن بابویه» و «الصدوق»، من علماء الامامیة و فقهاءها الکبیرین و من مشایخ احادیثهم الجلیلین؛ والذی یروی عنه الشیخ المفید و ابن شاذان و الغضائری و غیرهم کثیرون. ولدفی عصر الغیبة الصغری بدعاء الحجة(ع). ألف حوالی ۳۰۰ أثر تداولها الناس جیلاً بعد جیل. أشهرها مایلی: من لایحضره الفقیه، اکمال الدین و اتمام النعمة، الخصال، التوحید، عیون اخبار الرضا، الامالی، معانی الاخبار، علل الشرائع، کلّها فی الحدیث. و ألّف المقنع و الهدایة فی الفقه. توفی فی مدینة «ری» و مدفنه مزار محبی أهل البیت(ع).

۲۴ـ شرح التوحید، ج ۳، ص ۴۶.

۲۵ـ مثل ما جاء فی الکافی، ج ۱، ص ۸۲، «کتاب التوحید»، «باب اطلاق القول بانه شیء.» و فی کتاب التوحید، ص ۳۱، «باب التوحید و نفی التشبیه».

۲۶ـ کما قال سبحانه و تعالی: «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ.» (الشوری/۱۱)

۲۷ـ (الأعراف/۱۸۰)

۲۸ـ (الاسری/۱۱۰)

۲۹ـ الأسفار الأربعة، ج ۶. ص ۱۱۰، «السفر الثالث»، الفصل الثانی عشر، بحث «بسیط الحقیقة».

۳۰ـ مقتبس من الآية الكريمة: «و عِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لايَعلَمُهَا إلّاهو.» (الأنعام/ ۵۹)
۳۱ـ اشارة الى الحديث النبوی (ص). ← التعليقة ۳۵.
۳۲ـ (الكهف/ ۱۰۹)
۳۳ـ (القدر/ ۱)
۳۴ـ الميرزا محمدعلی بن محمدجواد الحسين‌آبادی الاصفهانی الشاه‌آبادی (۱۲۹۲ ـ ۱۳۶۹هـ.) فقيه، اصولی، عارف و فيلسوف من اساطين القرن الرابع عشر. اشتغل بالتحصيل فی حوزات «اصفهان» و «طهران» و اخيراً فی «النجف الاشرف». تلمذ عند أخيه، الشيخ احمد، و ايضاً محمد هاشم الچهار سوقی فی اصفهان؛ و عند الميرزا هاشم الاشكوری و الميرزا حسن الآشتيانی فی طهران؛ و عند الآخوند الخراسانی و الشريعة الاصفهانی و الميرزا محمد تقی الشيرازی فی النجف. إبتدأ بالا فادة و التدريس فی سامراء، ثم فی قم وطهران. وحضر الامام الخمينی (قده) درسه فی العرفان و الاخلاق ما بين السنوات ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۴هـ. وكان الامام (س) يعظمه كثيراً ويذكره مع احترام فائق. وبعد رجوعه من قم سكن طهران و وقف نفسه لارشاد نفوس الطالبين حتی ما وافته المنية و اختار جوار ربّه. و دفن فی مرقد الشيخ ابی الفتوح الرازی، جوار عبدالعظيم الحسنی. من آثاره: شذرات المعارف، الانسان والفطرة، القرآن والعترة، الايمان و الرجعة، منازل السالكين، و حاشية علی كفاية الاصول.
۳۵ـ عن النبی (ص): إنّ‌لله سَبعينَ ألفَ حجابٍ مِن نورٍ و ظُلمَةٍ؛ لَو كُشِفَت، لَأحرَقَت سُبُحاتُ وَجهِهِ دونَه. بحارالانوار، ج ۵۵، ص ۵۴، «كتاب السماء والعالم»، الباب الخامس، ذيل الحديث ۱۳. التجليات الالهية، ص ۲۵۸.
۳۶ـ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۴، الفصل الرابع، الحديث ۷۹.
۳۷ـ مصباح الانس، ص ۷۴، المقام الثامن من الفصل الاول للتمهيد الجملی.
۳۸ـ محمدبن اسحاق بن محمد القونيوی المقلب بـ «صدرالدين» (ـ۶۷۱ أو ۶۷۳هـ.) من العرفاء الكبار فی القران السابع و أجل تلامذة الشيخ محيی الدين بن عربی و شارح آثاره. من اهم ما ألف: شرح فصوص الحكم، مفتاح الغيب والوجود، النصوص فی تحقيق الاطوار المخصوص. توفی فی قونية.
۳۹ـ مفتاح الغيب و الوجود، ص ۷۷.
۴۰ـ محمدبن يعقوب بن اسحاق الكنينی الرازی، المعروف بـ «ثقة الاسلام» (ـ ۳۲۸ أو ۳۲۹ هـ.) شيخ مشايخ حديث الامامية و من أكابر محدثيهم. فاق اقرانه فی علم الحديث و حاز

الطابق الاعلى فى الحفظ و العدالة و الضبط و الوثاقة . هو اوّل مؤلف من مؤلفى الكتب الاربعة الشيعية و الذى صرف بضاعته طوال سنين لتصنيف كتابه العظيم الكافى . جمع كتابه هذا من شتات ما كتبه الأولون و رتبه فى ثلاث اقسام : «الاصول» و «الفروع» و «الروضة»، و نمّقه و نقّحه. و من كتبه: كتاب الرجال و رسائل الأئمة.

۴۱ـ «الاصول» من الكافى ، ج ۱ ، ص ۱۴۷ ، « كتاب التوحيد» ، «باب البداء» ، الحديث ۸ .

۴۲ـ (الجنّ/۲۷)

۴۳ـ «الاصول» من الكافى ، ج ۱ ، ص ۲۵۶ ، «كتاب الحجة» ، «باب نادر فيه ذكر الغيب» ، الحديث ۲ .

۴۴ـ هو الفيض الكاشانى فى كتابه الوافى ، ذيل حديث ابى عبدالله(ع) : «بدالله فى شىء . . .» ج ۱ ، ص ۱۱۳ .

۴۵ـ ← التعليقة ۲۳ .

۴۶ـ التوحيد، ص ۳۷۶ ، «باب القضاء والقدر» ، الحديث ۲۲ . و ايضاً ۳۲

۴۷ـ داودبن محمود القيصرى (ـ ۷۵۱هـ.) من اكابر العرفاء فى عصره. شرح كتاب فصوص الحكم لابن عربى و بدأه بذكر مقدمة نافعة .

۴۸ـ مقدمة القيصرى على الفصوص، الفصل الثالث .

۴۹ـ فصوص الحكم ، «الفص الآدمى» ، ص ۱۶ .

۵۰ـ ديوان حافظ الشيرازى، الغزل ۹۴.

۵۱ـ ارسطو، او ارسطاطاليس (۳۸۴ـ۳۲۱ق.م.) تلميذ افلاطون و من اشهر حكماء يونان القدماء ، لقب بـ «المعلم الاول» . اقام مدرسته فى احدى رياض مدينة «اثينا» عاصمة يونان . عرفت حكمته بالمشائية ، وبها اشتهر تلاميذه ومن صارنهجه من بعده . وكثيراً خالف فيها آراء استاذه. يقال انه وضع علم المنطق. له مابعدالطبيعة ، و آثار أخرى وصلت الينا .

۵۲ـ ← التعليقة ۱۶ .

۵۳ـ «مجموعة الرسائل» ، رسالة البوارق الملكوتية ، ص ۲۹۴ . (نسخة خطية فى مكتبة مجلس الشورى اسلامى فى ايران .)

۵۴ـ مقتبس من الآية ۴ من سورة «إبراهيم» .

۵۵ـ ص ۴۳

۵۶ـ المحجة البيضاء ، ج ۸ ، ص ۱۹۳ . (و نقله فى الهامش عن كتاب العظمة لابن حبان) .

۵۷ـ (البقرة/۷)

۵۸- (البقرة/ ۱۰)
۵۹- «آل عمران». ۷۸
۶۰- «الاصول» من الکافی، ج ۱، ص ۸۵، «کتاب التوحید»، «باب انه لایعرف الا به»، الحدیث ۱.
۶۱- التوحید، ص ۲۸۵، «باب انه عزوجل لا یعرف الا به»، الحدیث ۳.
۶۲- للامام الخمینی(س) شرح علی هذا الحدیث فی شرح الحدیث ۳۷ من کتابه الاربعین. وقد شرحه اکثر شراح الکافی و التوحید، منهم صدر المتألهین فی کتابه: شرح اصول الکافی، ص ۲۳۲؛ و العلامة المجلسی فی کتابه: مرآةالعقول، ج ۱، ص ۲۹۴ - ۲۹۹؛ و فی کتابه: بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۷۴ و ما بعده. وذیله ببعض التوضیحات کل من الکلینی و الصدوق فی مجامعهما.

۶۳- عبدالرزاق بن جمال (أوجلال) الدین اسحق الکاشانی السمرقندی (- ۷۳۰ أو ۷۳۵هـ.) المکنی بـ «ابی الغنائم» و الملقب بـ «کمال الدین» من مشاهیر العرفاء و محققیهم و أحد شراح الفصوص الکبار. من آثاره: اصطلاحات الصوفیة، تأویل الآیات (او تأویل القرآن)، شرح فصوص الحکم، شرح منازل السائرین.

۶۴- حاشیة عبدالرزاق الکاشانی علی شرح دیوان ابن فارض، ص ۲۳، الفصل الخامس من القسم الأول (فی المعارف)
۶۵- اشارة الی الحدیث النبوی المشهور: **أنا مَدینةُ العِلمِ و عَلیٌّ بابُها**. ← التعلیقة ۱۵۹.
۶۶- (ق/۳۷)
۶۷- تمام البیت: عباراتنا شتّی و حسنك واحد / و کل الی ذاك الجمال یشیر. لم نعثر علی اسم قائله.
۶۸- مقتبس من الآیة ۳ من سورة «سبأ».

۶۹- اشارة الی قصة موسی (ع) و خضر(ع) کما فی القرآن، سورة «الکهف»، الآیات ۶۴-۸۲.
۷۰- (النور/۳۵)
۷۱- اشارة الی الحدیث النبوی (ص): **الطُرُقُ إلی الله بِعَدَدِ أنفاسِ الخَلائقِ**. شرح گلشن راز، ص ۱۵۳. مقدمة شرح القیصری علی الفصوص، الفصل الثانی عشر.
۷۲- (الزخرف/۸۴)

٧٣ـ علم اليقين ج ١، ص ٥٤ (مع اختلاف يسير). مقدمة القيصرى، الفصل الأول.
٧٤ـ علم اليقين، ج ١، ص ٥٢٠
٧٥ـ ذكر عزالدين الكاشانى فى كتاب مصباح الهداية (ص ٢١٠) ان موسى(ع) لما سأل ربه ان ينظر اليه، نودى من الملأ الاعلى: «ما للّتراب و ربّ الأرباب!» ← مرصادالعباد، ص ٢٨؛ كلمات مكنونة، ص ١٢؛ شرح گلشن راز، ص ٧٤۶ و ٧٥٩؛ اسرارالحكم، ص ٢٣.
٧۶ـ تمام البيت: «وجود اندر كمال خويش سارى است / تعينها امور اعتبارى است».
شرح گلشن راز، ص ٧۴۶.
٧٧ـ كلام رايج بين اهل المعرفة، كما فى فصوص الحكم، «الفص اليوسفى»، ص ١۶٣.
٧٨ـ نقلت بعبارات مختلفة. ← علم اليقين، ج ٢، ص ٩٧١؛ مجمع البيان، ذيل الآية ١١٢ من سورة «هود»؛ الكشاف، ج ٢، ص ۴٣٢، ذيل الآية نفسها.
٧٩ـ فى النسخة: و كثرة وجهة وجهة.
٨٠ـ محمدبن عثمان بن سعيد العمرى (ـ ٣٠۴ هـ.) ثانى نواب الحجة (عج) الخاصة فى غيبته الصغرى. قال الامام العسكرى(ع) فيه و فى ابيه: العمرى و ابنُهُ ثِقتانِ. فَما أدّيا إليكَ فَعَنّى يُؤدّيانِ، و ما قالالَكَ فَعَنّى يَقولانِ. فَاسمَع لَهُما و أطِعهُما، فإنَّهُمَا الثِّقَتانِ المَأمُونانِ. بحارالانوار، ج ٥١، ص ٣۴٨. تصدى للنيابة عن الامام (عج) و ادارة امور الشيعة حوالى ۴٠ عاماً. توفى فى بغداد.
٨١ـ اقبال الاعمال، ص ۶۴۶، اعمال شهر «رجب».
٨٢ـ ← التعليقة ١٨.
٨٣ـ صدر بيت للشيخ محمود الشبسترى. وتمامه: «چه نسبت خاك را با عالم پاك / كه ادراكست عجز از درك ادراك». شرح گلشن راز، ص ٧٢٩.
٨۴ـ (الزمر/ ۶٩)
٨٥ـ (النساء/ ٧٩)
٨۶ـ (الحديد/ ٣)
٨٧ـ اقبال الاعمال، ص ٣٣٩، اعمال يوم «العرفة».
٨٨ـ ← التعليقة ٧٧.
٨٩ـ ديوان حافظالشيرازى، الغزل ١٩۶.
٩٠ـ علم اليقين، ج ٢، ص ١٠۶١ (مع اختلاف يسير).
٩١ـ (التوبة/ ۴٩)

۹۲ـ الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۲ ، «السفر الثالث»، «الموقف الثالث»، الفصل الرابع.

۹۳ـ فرفوريوس الصورى (۲۳۳ ـ ۳۰۵م.) من تلامذة فلوطين. يعتبر احد فلاسفة الافلاطونية الحديثة. اشهر آثاره هو «ايساغوجى» الذى جعله مقدمة لـ «قاطيغورياس» (اى، المقولات العشر) لارسطو.

۹۴ـ الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۸۱ و ۱۸۲، «السفر الثالث»، «الموقف الثالث»، الفصل الرابع.

۹۵ـ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى (ـ ۵۸۷هـ.) اشتهر بـ «شيخ الاشراق» و عرف بـ «الشيخ المقتول» و «الحكيم المقتول» ايضاً. أسس مكتب الاشراق. قتل فى السادسة و الثلاثين من عمره. بقى كثير من تآليفه و نخص بالذكر منها: حكمة الاشراق، بستان القلوب، البارقات الالهية، البروج، شرح الاشارات، آواز پر جبرئيل (صدى جناحى جبرئيل).

۹۶ـ شرح حكمة الاشراق، ص ۳۵۸ ـ ۳۶۷، المقالة الثانية من القسم الثانى.

۹۷ـ ← التعليقة ۱۸.

۹۸ـ الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۱۳۳، «السفر الثانى»، الباب الخامس.

۹۹ـ بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۲۴، «تاريخ نبينا»، الباب الأول، الحديث ۴۴. وايضاً: ج ۲۵، ص ۲۲.

۱۰۰ـ بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲، «تاريخ نبينا»، الباب الثانى عشر، الحديث ۱.

۱۰۱ـ بحارالانوار، ج ۲۷، ص ۲۸۰ ـ ۲۸۱، «كتاب الامامة»، الباب (۱۷) عشر، الحديث ۳ و ۵. و ايضاً: ج ۲۵، ص ۱۷، الباب الاول، الحديث ۳۱.

۱۰۲ـ اشارة الى الآية المباركة: «إنا عَرَضنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ والأَرضِ والجِبَالِ فَأَبَينَ أن يَحمِلنَهَا و اَشفَقنَ مِنهَا و حَمَلَهَا الإِنسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً.» (الأحزاب/ ۷۲).

۱۰۳ـ (الأحزاب/ ۱۳).

۱۰۴ـ (النجم/ ۹).

۱۰۵ـ اورده القاضى نورالله التُسترى ضمن حديث لعلىّ(ع). ← مجالس المؤمنين، ج ۲، ص ۱۱، «المجلس» السادس. و ايضاً: كلمات مكنونة، ص ۳۲.

۱۰۶ـ الآغا محمدرضا الاصفهانى القمشه‌اى (ـ ۱۳۰۶ هـ.) من اساتذه العرفان والحكمة المبرزين فى حوزة طهران العلمية. اشتغل بالتحصيل و من بعده بالتدريس فى مدينة اصفهان ابتداء، و تتلمذ عندالمولى على النورى. ثم هاجر الى طهران، و انعكف الى تربية الطلاب

المستعدين. و كان يدرس كتب المشائية والاشراقية و كتب صدرالمتألهين مع تسلط عجيب يكشف عن دقة فى الفكر وسعة فى النظر. و كان وحيد عصره فى فهم دقائق العرفان و لطائفه. من ابرز تلامذته فى العرفان الميرزا هاشم الرشتى، استاذ المرحوم الشاه‌آبادى، الذى تخرج عليه الامام الخمينى (قده). اهم آثاره: حاشية على تمهيد القواعد، حاشية على شرح القيصرى على الفصوص، رسالة الولاية و رسالة الاسفار الاربعة.

۱۰۷- هيهنا زيادة فى نسخة المؤلف (قدس سره) هى: «والإعتباران كونه اسم الذات باعتبار الصفات و كونه اسم الذات مع الصفات.» و ليست فى الاصل المكتوب بخط الشارح القمشه‌اى.

۱۰۸- كلمة «الْجامع» سقطت من نسخة المؤلف (قدس سره) و نقلناها عن الاصل المذكور آنفاً.

۱۰۹- ← التعليقة ۷۷.

۱۱۰- كما فى الكافى عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبدالله (ع) عن اسماء الله و اشتقاقها. و اليك النص: الله ممّا هو مشتق؟ فقال: **يا هُشامُ، الله مُشتَقٌّ مِن إلهٍ، و إلهٌ يَقتَضِى مَألُوهاً، والإسمُ غيرُالمُسمّى. فَمَن عَبَدَالإسمَ دونَ المَعنَى، فَقَد كَفَرَ و لَم يَعبُد شَيئاً. و مَن عَبَدَالإسمَ والمَعنَى، فَقَد أشرَكَ و عَبَدَ اثنَينِ. و مَن عَبَدَالمَعنَى دونَ الإسمِ، فَذاك التوحيدُ.** «الاصول» من الكافى، ج ۱، ص ۱۱۴، «كتاب التوحيد»، «باب معانى الاسماء و اشتقاقها»، الحديث ۲.

۱۱۱- محمدبن ابراهيم الشيرازى (۹۷۹-۱۰۵۰ هـ.) لقب بـ «صدرالدين» و «صدرالمتألهين» واشتهر بـ «المولى صدرا» من كبار حكماء الاسلام فى القرن الحادى عشر. أسس مدرسته المعروفة بـ «الحكمة المتعالية» و احدث آرائه البديعة فى الفلسفة، و التى فاقت الفلسفات الأخرى و شغلت الحكماء من بعده بالبحث والتدريب فيها. من اساتذته الاجلاء: المحقق الداماد و المير فندرسكى و بهاءالدين العاملى. و اشتهر من تلامذته الكثيرين: الفيض الكاشانى و عبدالرزاق اللاهيجى، الملقب بـ «فياض». اعظم آثاره و اهمها: الاسفار الاربعة. ضمنها جل آرائه الفلسفية وتوسع فى بيانها وتفصيلها. ومن سائر كتبه: تفسير القرآن الكريم، شرح اصول الكافى، المبدأ والمعاد، مفاتيح الغيب، الشواهد الربوبية، اسرارالآيات، و حاشية على كتاب الشفاء لابن سينا.

۱۱۲- الاسفارالاربعة، ج ۸، ص ۱۲، «السفر الرابع»، الباب الاول.

۱۱۳- (الأعراف/ ۲۹).

۱۱۴- نقل هذه الأخبار فى بصائرالدرجات، ص ۳۹، الجزء الاول، الباب العاشر، «فى خلق ابدان الائمة و فى خلق ارواحهم و شيعتهم». ← كمال‌الدين، ص ۲۵۴، الباب الثالث

والعشرون، الحديث ۳؛ معانى الاخبار، ص ۱۰۸، «باب معنى الامانة التى . . .» و ←
التعليقة ۹۹.

۱۱۵ـ (الأعراف/ ۵۴).

۱۱۶ـ كما عن ابى عبدالله(ع) قال: خَلَقَ الله المَشيئةَ بِنَفسِها؛ ثُمّ خَلَقَ الأشياءَ بالمشيئةِ. «الاصول» من الكافى، ج ۱، ص ۱۱۰، «كتاب التوحيد»، «باب الارادة انها . . .»، الحديث ۴.

۱۱۷ـ «الاصول» من الكافى، ج ۱، ص ۴۴۱، «كتاب الحجة»، «باب مولدالنبى»، الحديث ۹.

۱۱۸ـ الجنيد البغدادى (ـ ۲۹۸ أو ۲۹۹ هـ.) اصله من نهاوند. من شيوخ العرفاء الكبار. اعتقد بعض انه من الشيعة و ادعى آخرون انه على طريقة سفيان الثورى كان.

۱۱۹ـ نسبه الى الجنيد الشارح القمشهاى فى شرحه على رسائل القيصرى. ← رسائل القيصرى، «رسالة التوحيد»، ص ۱۳؛ مصباح الانس لابن فنارى، ص ۲۶ و ۷۹؛ شرح القيصرى على الفصوص، ص ۲۲۱؛ الفتوحات المكية، ج ۱، ص ۲۹۲.

۱۲۰ـ التوحيد، ص ۱۷۹، الباب الثامن والعشرون، الحديث ۱۲.

۱۲۱ـ اثولوجيا، ص ۲۹۳.

۱۲۲ـ حسين بن عبدالله بن سينا (حوالى ۳۷۰ـ۴۲۷ أو ۴۲۸ هـ.) المشهور بـ«ابى على بن سينا» و «الشيخ الرئيس» من فحول حكماء الاسلام. مشارك فى جميع معارف عصره. رزق من حدة الذهن وسعة الحفظ جانباً. و كان من اجتهاده فى التحصيل و عكوفه الى استيعاب انواع المعلومات ان فرغ عن جميع علوم وقته و هو دون السابع عشر من عمره! الّف كتباً كثيرة الفوائد فى فنون عديدة. منها: الاشارات والتنبيهات. و هو يشتمل على علم المنطق والطبيعيات و الالهيات. و قد شرحه كثيرون. منهم الفخر الرازى و نصيرالدين الطوسى و الشفاء. و يشتمل على علوم المنطق و الرياضيات والطبيعيات و الالهيات. و هو كتاب عظيم مسهب. النجاة من الغرق فى بحر الضلالات، المبدأ والمعاد، القانون فى الطب، التعليقات.

۱۲۳ـ «الالهيات» من الشفاء، ص ۴۰۲، «المقالة التاسعة»، الفصل الرابع.

۱۲۴ـ شرح حكمة الاشراق، ص ۳۴۲، «القسم الثانى»، «المقالة الثانية».

۱۲۵ـ (القمر/ ۵۰).

۱۲۶ـ (البقرة/ ۱۱۵).

۱۲۷ـ ← التعليقة ۳۸.

۱۲۸ـ رسالة النصوص، ص ۷۴ .

۱۲۹ـ مفتاح الغيب والوجود، ص ۶۹ .

۱۳۰ـ ← التعليقة ۶۳ .

۱۳۱ـ الاصطلاحات، ص ۱۱۸ .

۱۳۲ـ ← التعليقة ۷۷ .

۱۳۳ـ ← التعليقة ۱۸ .

۱۳۴ـ قال بعض اهل المعرفة : «ان العالم غيب لم يظهر قط ؛ والحق تعالى هوالظاهر ما غاب قط». كلمات مكنونة، ص ۱۱ .

۱۳۵ـ (الحديد/ ۳) .

۱۳۶ـ ← التعليقة ۸۷ .

۱۳۷ـ مقتبس من الآية ۱۸۲ من سورة «آل عمران» .

۱۳۸ـ (النجم/ ۹) .

۱۳۹ـ ذكره فى كلمات مكنونة مع اختلاف. ← ص ۱۰۱ .

۱۴۰ـ ← التعليقة ۱۸ .

۱۴۱ـ فصوص الحكم، ص ۱۱۲ . مع اختلاف.

۱۴۲ـ فصوص الحكم، «الفص الادريسى»، ص ۱۰۰ .

۱۴۳ـ ← التعليقة ۱۶ .

۱۴۴ـ «مجموعة الرسائل»، رسالة البوارق الملكوتية، ص ۲۹۵ .

۱۴۵ـ افلاطون (۴۲۷ـ۳۴۷ ق . م .) اشهر فلاسفة يونان الاقدمين . عرف بسموالعقل و بعدالنظر فى عوائدالامم و اخلاقها. ولد فى جزيرة «اجين» . و بعد ماعرف سقراط، انجذب اليه و لبث معه ثمان سنوات، فكان تلميذه الاول. و بعد قتل استاذه، سافر الى الامصار لتلقى العلوم ؛ فتلمذ لفيثاغورث فى ايطاليا، و درس الهندسة عند «تيودور الرياضى» فى سيرين. ثم قصد مصر لأخذ علم الفلك. و اخيراً رجع الى «اثينا» و أسس بها دارالعلوم، فحازت شهرة فائقة فى الاقطاب. ينسب اليه كتب و رسالات. منها: الجمهورية (السياسة)، احتجاج سقراط على اهل اثنيية، طيماوس الروحانى فى ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التى هى عالم الربوبية و عالم العقل و عالم النفس، طيماوس الطبيعى، و اربع مقالات فى تركيب عالم الطبيعه، كتاب فيما ينبغى، و كتاب فى الاشياء العالية.

۱۴۶ـ ← التعليقة ۵۱ .

۱۴۷ـ اثولوجیا، «المیمر السابع»، ص ۲۳۷ و ۲۴۲.
۱۴۸ـ اثولوجیا، ص ۱۶۹.
۱۴۹ـ ← التعلیقة ۱۲۲.
۱۵۰ـ عن روایة عبدالواحد الجوزجانی، تلمیذ ابن سینا، لسیرة استاذه. ← سرگذشت ابن سینا لسعیدالنفیسی، ص ۳.
۱۵۱ـ مقتبس من الآیة ۱۶ من سورة «ق».
۱۵۲ـ «الاصول» من الکافی، ج ۱، ص ۲۰، «کتاب العقل و الجهل»، الحدیث ۱۴.
۱۵۳ـ «الاصول» من الکافی، ج ۱، ص ۱۰، «کتاب العقل و الجهل»، الحدیث ۱.
۱۵۴ـ (البقرة/ ۳۱).
۱۵۵ـ یقرب منه ما عن صدرالمتألهین: «لولا العشق مایوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر.» ← سه رساله، ص ۱۲۹.
۱۵۶ـ ← التعلیقة ۲۳.
۱۵۷ـ عیون اخبار الرضا(ع)، ج ۱، ص ۲۰۴، الباب السادس والعشرون، الحدیث ۲۲.
۱۵۸ـ ← بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۱۵، «تاریخ نبینا»، الباب الأول، الحدیث ۱۹؛ ج ۲۵، ص ۲۲، الباب الأول من ابواب «خلقهم و طینتهم و ارواحهم»، الحدیث ۳۸؛ اسرارالشریعة و اطوارالطریقة و انوارالحقیقة، ص ۹۴.
۱۵۹ـ ← فتح الملك العلی بصحة حدیث باب مدینةالعلم علی للمغربی. و المراجعات لشرف الدین، ص ۱۷۱.
۱۶۰ـ «الاصول» من الکافی، ج ۱، ۲۸۲، «کتاب الحجة»، «باب ان الائمة(ع) لم یفعلوا شیئاً...»، الحدیث ۴.
۱۶۱ـ نقله فی کلمات مکنونة هکذا: عن رسول الله(ص): و بَعَثَ علیاً مَعَ کُلِّ نَبِیٍّ سِرّاً و مَعی جَهراً. ص ۱۶۷.
۱۶۲ـ الاعتقادات، ص ۷۴، «الاعتقاد فی العرش.»
۱۶۳ـ «الاصول» من الکافی، ج ۱، ص ۱۳۲، «کتاب التوحید»، «باب العرش والکرسی»، الحدیث ۶.
۱۶۴ـ مرآة العقول، ج ۲، ص ۸۰، «کتاب التوحید»، «باب العرش والکرسی»، ذیل حدیث ۶.
۱۶۵ـ ← التعلیقة ۱۸.
۱۶۶ـ ← التعلیقة ۹۸.

۱۶۷ـ «الاصول» من الكافی، ج ۱، ص ۱۱۷، «كتاب التوحید»، «باب معانی اسماء الله و اشتقاقها»، الحدیث ۸.

۱۶۸ـ عن امیرالمؤمنین(ع) قال: رَأَیتُ الخِضرَ(ع) فِی المَنامِ قَبلَ بَدرٍ بِلَیلَةٍ. فقلتُ له: عَلِّمنِي شَیئاً أُنصَر بِهِ عَلَی الأَعدَاءِ. فقال قل: یا هُو یا مَن لا هو إلّا هو. فَلَمّا أَصبَحتُ قَصَصتُها عَلَی رسولِ الله(ص). فقال لی: یا عَلِیُّ، عُلِّمتَ الإسمَ الأَعظَمَ. فکانَ عَلَی لِسانِی یَومَ بَدرٍ. التوحید، ص ۸۹، الباب الرابع، الحدیث ۲.

۱۶۹ـ ← التعلیقة ۱۰۰.

۱۷۰ـ ← التعلیقة ۱۶۱.

۱۷۱ـ ← التعلیقة ۱۶.

۱۷۲ـ (الرعد/ ۲).

۱۷۳ـ «مجموعةالرسائل»، رسالة البوارق الملكوتية، ص ۳۰۷.

۱۷۴ـ عبدالله‌بن محمد الانصاری الهروی (۳۹۶ـ۴۸۱ هـ.) الملقب بـ «پیر هرات» (شیخ هرا ة). من اجلة المحدثین و محققی العرفاء الواصلین. حضر مجالس الشیخ ابی الحسن الخرقانی و ارتضی طریقته. ثم خلفه فی مجلسه وقعد للارشاد والافتاء و افاض علی الناس من معادن معلوماته و سواحر بیاناته. له: منازل السائرین، زادالعارفین، رسالة دل و جان (القلب و الروح).

۱۷۵ـ جلال الدین محمدبن بهاء الدین محمد (۶۰۴ـ۶۷۲ هـ.) المعروف بـ «المولوی». حكیم عارف، واسع الدرایة بانواع الفنون، الظاهریة منها والباطنیة. لاقی الشمس التبریزی وتعلقت خاطره به و أثارت الحب فی قلبه شوقاً عظیماً الیه؛ و بعد هجره احترقت نفسه حسرة علیه. من آثاره: المثنوی المعنوی فی ستة (و فی قول سبعة) اجزاء، دیوان غزلیاته التی سماها باسم شیخه: دیوان الشمس التبریزی.

۱۷۶ـ الروایة كما فی طبعة نیكلسون: «دیده‌ای باید سبب سوراخ كن/ تا حجب را بركند از بیخ و بن» دیوان المثنوی للمولوی الرومی، ج ۳، ص ۱۰۰، الدفتر الخامس، البیت رقم ۱۵۵۲.

۱۷۷ـ ← التعلیقة ۱۰۶.

۱۷۸ـ «رسالة فی تحقیق الاسفار الاربعة» (المطبوع علی هامش كتاب شرح الهدایة للمولی صدرا)، ص ۳۹۴.

۱۷۹ـ ← التعلیقة ۴۹.

۱۸۰ـ ← التعلیقة ۳۴.

فهارس

الفهارس الفنية

١ـ فهرس الآيات

٢- فهرس الاحاديث

۳- فهرس الاشعار

۴- فهرس الاعلام

۵ـ فهرس الکتب

۶- فهرس التعابير و الاصطلاحات

«ا»

«ب»

«ت»

«خ»

«ر»

«ك»

«ل»

«و»

(هـ)

٧- فهرس مصادر التعليقات

اولاً - العربية

اثولوجيا، المنسوب الى ارسطو، طبعة حجرية (على هامش كتاب القبسات)

الاسفار الاربعة، صدرالدين محمدالشيرازى، مكتبة المصطفوى، قم.

الاصطلاحات، عبدالرزاق الكاشانى، دار الاتحاد العربى للطباعة، القاهرة.

الاعتقادات، محمدبن على بن بابويه القمى، مركز نشر كتاب، ١٣٧٠ ق.

اقبال الاعمال، على بن طاووس، طبعة حجرية، ١٣١٢ ق.

بحارالانوار، محدباقر المجلسى، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ ق.

بصائرالدرجات الكبرى، محمدبن حسن الصفار، مؤسسة الاعلمى، طهران، ١٣٦٢ ش.

البوارق الملكوتية، القاضى سعيد القمى، نسخة فتو غرافية عن الاصل المحفوظ فى مكتبة دارالشورى الاسلامى (ضمن مجموعة رسائل القاضى، رقم ١٢٠٧)

التجليات الالهية، محيى الدين بن عربى، تحقيق: عثمان يحيى، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ١٣٦٧ ش.

التوحيد، محمدبن على بن بابويه، مؤسسهٔ نشر اسلامى، قم، ١٣٥٧ ش.

الحاشية على شرح ديوان ابن فارض، عبدالرزاق الكاشانى، مطبعة الخيرية.

الرسائل، القيصرى، مع مقدمة لجلال الدين الآشتيانى، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران.

الرسالة فى تحقيق الاسفار الاربعة، محمدرضا القمشهاى، طبعة حجرية (ضمن شرح الهداية)

سه رساله (ثلاث رسائل)، صدرالدين محمد الشيرازى، مطبعه جامعة مشهد. ١٣٥٢ ش.

شرح الاصول من الكافى، صدرالدين محمد الشيرازى، مكتبة المحمودى، طهران، ١٣٩١ق.

شرح التوحيد، القاضى سعيد القمى، نسخة فتوغرافية عن الاصل المحفوظ فى مكتبة آية الله العظمى النجفى المرعشى (ره).

شرح حكمة الاشراق، قطب الدين الشيرازى، انتشارات بيدار، قم.

شرح فصوص الحكم، القيصرى، انتشارات بيدار، قم.

شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ق.
الشفاء (الالهیات)، ابوعلی بن سینا، الهیئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، القاهرة.
علم الیقین، الفیض الکاشانی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۵۸ش.
عیون اخبار الرّضا(ع)، محمدبن علی بن بابویه، المطبعة الحیدریة، النجف، ۱۳۹۰ق.
عوالی اللئالی، ابن ابی جمهورالاحسائی، مطبعة سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۳ق.
الفتوحات المکیة، محیی الدین بن عربی، الهیئة المصریة العامة للکتاب، القاهرة، ۱۳۹۲ق.
فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، دارصادر، بیروت.
الکافی (الاصول)، محمدبن یعقوب الکلینی، دارالکتب الاسلامیة، طهران، ۱۳۸۸ق.
الکشاف، محمودبن عمرالزمخشری، دارالفکر، ۱۳۹۷ق.
کمال الدین و تمام النعمة، محمدبن علی بن بابویه، دارالکتب الاسلامیة، طهران، ۱۳۹۵ق.
المبدأ والمعاد، صدرالدین محمدالشیرازی، مرکز نشر دانشگاهی، طهران، ۱۳۶۲ش.
مجالس المؤمنین، القاضی نورالله التستری.
مجمع البیان، الطبرسی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق.
المحجة البیضاء، الفیض الکاشانی، مؤسسهٔ نشر اسلامی.
مرآة العقول، محمد باقر المجلسی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ش.
المراجعات، شرف الدین، کتابخانهٔ بزرگ اسلامی، طهران.
مصباح الانس، ابن الفناری، انتشارات فجر، طهران، ۱۳۶۳ش.
مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، عزالدین محمودبن علی الکاشانی، مطبعة مجلس الشوری الشعبی.
مفتاح الغیب والوجود، محمدبن اسحاق القونیوی.
النصوص، القونیوی، تصحیح: جلال الدین الآشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، طهران، ۱۳۶۲ش.
الوافی، الفیض الکاشانی، کتابخانهٔ امیرالمؤمنین، اصبهان، ۱۴۰۶ق.
وسائل الشیعة، الحرالعاملی، المکتبة الاسلامیة، طهران، ۱۳۸۳ق.

ثانیاً ـ الفارسیة

اربعین، امام خمینی(س)، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، تهران، ۱۳۷۱ش.
سرگذشت ابن سینا، سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب.
سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوار، تهران.
شرح گلشن راز، لاهیجی، کتابفروشی محمودی، تهران.
غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحد آمدی، ترجمه: محمدعلی انصاری.
کلمات مکنونه، فیض کاشانی، چاپ سنگی.
مثنوی معنوی، مولوی، تصحیح:

نیکلسون، نشر طلوع.

نهج البلاغه، ترجمه: فیض الاسلام.


کوثر


مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی